بسم الله الرحمن الرحیم

جزوه تدریس حلقه ثالث استاد جواد سلیمیان

استاد مرکز تخصصی فقه و اصول النفیسه اصفهان

سال تحصیلی۱۳۹۸-۱۳۹۹

به همت طلبه‌های ورودی ۱۳۹۷

منبع جزوه کانال ایتا@alnafiseh3

۳۲ درس از جزءثانی درس۱۵ تادرس۴۶ صفحه۳۶۴تا۴۷۰

درس۱۵ قاعده منجزیت علم اجمالی ص۳۶۴

علم اجمالی یعنی علم به اصل تکلیف داریم شک در اطراف آن (شک به مکلف‌به وجود دارد)

محل نزاع ما در سه نقطه است. نقطه اول: اصل منجزیت علم اجمالی بالضافه مقدار این منجزیت قطع نظر از جریان اصول مؤمن (عذرآور) در اطراف علم اجمالی. بحث دوم: امکان سنجی جریان اصول مؤمنه و غیر مؤمنه در جمیع اطراف علم اجمالی. بحث سوم: امکان سنجی جریان اصول مؤمنه و غیر مؤمنه در برخی از اطراف علم اجمالی. **سوال:** میزان مانعیت علم اجمالی از جاری شدن اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی چگونه است؟ **جواب:** این مانعیت بر دو گونه است یک مانعیت ذاتی دو مانعیت عرضی. **توضیح:** در مانعیت ذاتی یعنی علم اجمالی ماهیتاً چون فردی از افراد علم است مانع هرگونه رخصت و اصل عملی مؤمن می‌شود قطع نظر از اینکه اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی بتوانند جاری شوند یا نتوانند جاری شوند.(تا گفته شود علم اجمالی فهمیده می‌شود احتیاط). مانعیت عرضی یعنی هرچند خود علم اجمالی ماهیتاً با اجرای اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی منافاتی ندارد(زیرا در اصل علم نیست و نوعی ار شک و جهل است)لکن مانعیت علم اجمالی به خاطر این است که اصول مؤمنه مثل برائت در تمام اطراف علم اجمالی جاری شده و سپس بایکدیگر تعارض کرده در نهایت همگی ساقط می‌شود و هیچ کدام اثری ندارد.

<u>بررسی مبحث اول(اصل منجزیت علم اجمالی قطع نظر از اصول مؤمنه شرعی):</u> قابل ذکر است که این بحث ما تنها طبق مسلک قبح عقاب بلابیان مطرح می‌شود چون تنها طبق این مسلک ما می‌توانیم در هر کدام از اطراف علم اجمالی برائت جاری کنیم و در مقابل آن برای تنجز تکلیف نیاز داریم به یک عامل تکلیف ساز و منجز به نام علم اجمالی. در حالی که طبق مسلک حق‌الطاعه قطعاً در علم اجمالی و کلاً هر شبهه دیگری که فقط احتمال تکلیف بدهیم باید احتیاط را جاری کنیم. حال طبق مسلک قبح عقاب بلابیان می‌گویم در قدر جامع علم اجمالی قطعاً ما تکلیف داریم منجزیت داریم زیرا این قدر جامع بیان شده است برای ما معلوم است و علم هم قبلاً گفتیم منجزیت دارد لکن باید دید که این علم به جامع آیا فقط بر حد این قدر جامع برای ما تکلیف می‌آورد یا از قدر جامع عبور می‌کند به واقعیت افراد خارجی هم سرایت می‌کند و بنابراین نسبت به اطراف علم اجمالی ما بیان داریم و مکلف هستیم پیرامون منجزیت علم اجمالی به طور کلی دو مبناء بین علماء وجود دارد. **مبنای اول:** علیت علم اجمالی برای تنجز و موافقت قطعیه است

بدین معنا که علم اجمالی ما ذاتاً اقتضاء می کند که ما موافقت قطعیه داشته باشیم و مخالفت قطعیه هم قطعاً حرام است. **مبنای دوم:** اقتضاء یعنی هر چند علم اجمالی فی حد ذاته و مستقلاً وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه را به دنبال ندارد لکن اقتضایش این است و اگر مانعی جلو آن نباشد می‌تواند تکلیف ساز باشد مرحوم آخوند خراسانی و محقق عراقی قائل به علیت هستند محقق نائینی و استاد خویی قائل به اقتضاء هستند.

درس۱۶ بررسی اقوال و مبانی مختلف در تفسیر علم اجمالی ص۳۶۶

سه تفسیر در مبانی علم اجمالی: مبنای اول: محقق اصفهانی و محقق نائینی علم اجمالی همان علم تفصیلی است که برروی قدر جامع رفته است به همراه شک‌های متعدد به تعدد اطراف علم اجمالی بر روی جامع می‌رود شک روی اطراف است. این مبنا دارای دو جنبه سلبی و ایجابی است جنبه ایجابی آن همان علم به جامع و جنبه سلبی آن عدم سرایت این علم از جامع به اطراف است. سوال: دلیل شما بر این که علم از روی قدر جامع به اطراف سرایت نمی‌کند چیست زیرا طبیعتاً علم بر روی هر مفهومی برود روی مصادیقش هم می‌رود. پاسخ:از طریق برهان سبر و تقسیم یعنی تمام احتمالات را جمع کرده و سپس تک تک آنها را بررسی می‌کنیم. توضیح: اگر علم بخواهد علاوه بر قدرجامع برروی موضوع دیگری هم برود خود دارای سه حالت خواهد بود که هیچ کدام از آنها صحیح نمی‌باشد.۱- این علم زائد اصلاً متعلقی ندارد. ردیه: این فرض قطعاً باطل است زیرا علم از صفات اضافی و نسبی است یعنی بدون متعلق اصلاً محقق نمی‌شود. ۲-این علم زائد به یک فرد شخصی معینی در خارج تعلق گرفته است. ردیه: این فرض هم به وضوح باطل است زیرا اگر ما هم به مفهوم و هم به مصداق علم داشته باشیم علم ما علم تفصیلی خواهد بود نه اجمالی.۳-علم زائد متعلق است به یک فرد مردد نامشخص بین اطراف علم اجمالی. ردیه: این فرض هم باطل است زیرا مقصود از مردد هرچه باشد علم به آن معنا ندارد زیرا مردد یا مقصود از آن یک مفهوم مردد است که در این صورت این مفهوم مردد ما همان قدر جامعی است که از افراد و اطراف انتزاع شده و ما قبلاً گفتیم که به این قدر جامع علم دارین و علم جدیدی نیست ویا اینکه مقصود از مردد یک فرد واقعی است که خواهیم گفت که اصلاً معقول نیست یک امر واقعی دارای تشخصات در خارج مردد باشد.

مبنای دوم: صاحب کفایه در علم اجمالی علم ما از قدر جامع سرایت می‌کند و به یک فرد مشخص غیر معین می‌رسد که مردد است بین دو مصداق، **اشکال مشهوربه** مرحوم آخوند خراسانی حکم وجوب(واجب بودن) در یک علم اجمالی صفتی است که نیازمند یک موصوف معین در واقع است و طبق حرف شما نمی‌توانیم یک واجب معین داشته‌باشیم و همیشه مردد خواهد بود. **دفاع آخوند خراسانی:** یک شخص واحد مردد می‌تواند یک موصوفی باشد دارای صفت حقیقی مثل معلوم اجمالی بودن و وقتی بتواند یک صفت حقیقی داشته باشد قطعاً می‌تواند یک صفت اعتباری مانند وجوب را داشته‌باشد ولی موصوف ما لازم نیست مشخص باشد مردد هم که باشد امکان تحقق دارد. **اشکال شهید:** مشکل مطرح شده توسط علماء این نیست که یک شخص مردد چگونه می‌تواند موصوف یک صفت مثل وجوب معلوم اجمالی قرارگیرد بلکه اشکال وارد بر شما عمیق‌تر از این است و آن این است که اصلاً مایک وجود مشخص مردد در عالم خارج و واقعی محال است که داشته‌باشد و هر موجودی در خارج آمد باید از حالت تردید خارج شده‌باشد. توضیح: زیرا هر علمی دو نوع متعلق دارد یک متعلق به ذات دو متعلق بالعرض متعلق به ذات همان صورت ذهنی است در ذهن عالم که قوام دهنده

علم است و متعلق بالعرض میزان مطابقتی است که این صورت ذهنی با عالم خارج دارد حال سوال ما از شما این است که متعلق به ذات علم اجمالی چیست؟ اگر آن صورت ذهنی یک شخص مردد بین دو صورت باشد اصلاً معقول نیست زیرا خود صورت ذهنی یک موجود ذهنی مشخص است و هر وجودی هم در ظرف ثبوتش دارای تعیین است نه تردید چون ماهیتش بایدبه طبع وجودش معین مشخص شود و تردید در ماهیت داشتن اصلاً محال است پس مبنای دوم رد می‌شود. شهید قبول ندرد.

مبنای سوم: محقق عراقی معتقد است علم اجمالی متعلق به جامع است به این معنا که آن صورت ذهنیه‌ای که در ابتدا شکل می‌گیرد متعلق بالذات برای علم اجمالی است و این علم ما برای اینکه به قدر جامع تعلق می‌گیرد به یک واقعیت خاجی مشخص و معینی نیز تعلق گرفته و آن را حکایت می‌کند البته نوع حکایتش حکایت اجمالی است نه تفصیلی به عنوان مثال وقتی شما از دور شبهی را می‌بینید این شبه حاکی از یک شخص معین واقعی است لکن رؤیت شما به نحو یک رؤیت تفصیلی و با تمام جزئیات نیست بلکه یک رؤیت مبهم و اجمالی است. **دلیل مبنای محقق عراقی:** در موارد علم اجمالی ممکن نیست که علم تنها به قدر جامع تعلق گیرد و قطعاً به عالم واقع نیز سرایت می‌کند زیرا به وضوح روشن است که آن شخص عالم قطع دارد که این قدر جامع به ما هو مفهوم ذهنی وجود ندارد بلکه در ضمن یک فرد مشخص خارجی در عالم واقع محقق شده پس ما باید این فرد مشخص خارجی را نیز به دایره معلومات این شخص اضافه کنیم البته نوع حکایت و انکشاف این قدر جامع از آن فرد به نحو کامل و گویا نیست بلکه مبهم و اجمالی است.

درس۱۷ رابطه علم اجمالی و موافقت قطعیه باتکلیف ص۳۶۸

سوال: آیا علم جمالی وجوب موافقت قطعیه باتکلیف مولوی را به دنبال دارد یا خیر؟ **پاسخ:** بستگی دارد به مبنای که در درس قبل بیان شد. توضیح: بنابر **مبنای اول** طبق مسلک قبح عقاب بلابیان آنچه که معلوم است و بیان شده تنها قدر جامع است و این قدر جامع ما به تنهای و ذاتاً اقتضای وجوب موافقت قطعیه یعنی جمع بین تمام اطراف علم اجمالی را ندارد بلکه با موافقت احتمالی نیز متناسب است یعنی اینکه در موافقت با تکلیف صرف منطبق شدنش با یکی از اطراف علم اجمالی هم کفایت می‌کند و لازم نیست همه احتمالات آورده شود. ولی طبق **مبنای سوم**(محقق عراقی) چون علم اجمالی بر روی شخص واقعی خارجی می‌رفت باید بگوییم آن شخص خارجی هم دارای بیان است و لذا نمی‌توانیم در مورد آن برائت جاری کنیم پس تمام اطراف علم اجمالی به همین صورت دارای بیان هستند منجز می‌شوند و مکلف باید احتیاطاً تمام آنها را بیابد پس موافقت قطعیه لازم می‌آید.

نظر نهایی شهید: پس از دقت و تحقیق باید گفت پاسخ سوال بالا طبق تمام مبنای صحیح یک سان است یعنی حتی در صورت سوم هم باید گفت موافقت قطعیه لازم نیست و همان موافقت احتمالیه کفایت می‌کند زیرا طبق مبنای سوم گرچه علم به فرد واقعی خارجی تعلق می‌گیرد لکن باید گفت این علم ما همراه ابهام و اجمال است و یک علم تفضیلی بابیان کامل موجود نیست پس به میزانی که وضوح و بیان دارد از برائت خارج می‌شود. ولی به میزانی که اجمال دارد هنوز مجرای برائت خواهد بود حال می‌گوییم این فرد خارجی تنها به اندازۀ قدر جامع‌اش بیان و وضوح دارد پس در قدر جامع برائت جاری نیست اما در تشخصات فردی خارجی‌اش اجمال دارد مجمل است بدون بیان است پس برائت جاری می‌شود و با اجرای این برائت علم اجمالی ما یه تنهای چیزی بیش از موافقت احتمالیه را به دنبال نخواهد داشت و برای وجوب موافقت قطعیه نیازمند دلیل دیگری هستیم حال آن دلیل چیست؟

دو دلیل برای اثبات اینکه علم اجمالی به دنبال خود وجوب موافقت قطعیه را می‌آورد: دلیل اول: از محقق اصفهانی که تشکیل شده از دو مقدمه: مقدمه اول: ترک موافقت قطعیه به واسطهٔ مخالفت با یکی از اطراف علم اجمالی منتهی می‌شود به مخالفت احتمالیه با قدر جامع معلوم زیرا اگر جامع در ضمن همان فرد موجود شده‌باشد قطعاً مخالفت شده‌است(مخالفت احتمالی). مقدمه دوم: مخالفت احتمالی با تکلیف منجز در قدر جامع عقلاً جایز نیست زیرا معنایش همان احتمال معصیت است و معصیت هم قبیح است. نتیجه: باید موافقت قطعیه صورت گیرد. **اشکال:** مقدمه اول باطل است زیرا اگر قدر جامع معلوم ما تنها به همان مقدار قدر جامع لحاظ شود نه بیشتر مخالفت ما با یکی از اطراف علم اجمالی به همراه موافقت با طرف دیگر مخالفت احتمالی با جامع نیست به عبارت دیگر قدر جامع از همان اول تنها یکی از اطراف منطبق بود و تنجز تکلیف هم تابع همان مقدار علم و انطباق است نه بیشتر فرض و طبق فرض ما به میزان انطباق قدر جامع فرد دیگر موافقت کرده‌ایم و معصیتی در کار نیست.

دلیل دوم: از محقق نائینی ایشان از طرفی قائل هستند که علم اجمالی به ذاته و مستقلاً وجوب موافقت قطعیه را به دنبال نمی‌آورد لکن می‌توان گفت که به صورت غیر مستقیم اقتضائی وجود موافقت قطعیه دارد حال استدلال ایشان مشتمل بر چهار مقدمه است. مقدمه اول: علم اجمالی باعث حرمت مخالفت قطعیه می‌شود. مقدمه دوم: حرمت مخالفت مقعیه مانع اجرای اصول مؤمنه در جمیع اطراف علم اجمالی می‌شود زیرا اگر بخواهیم اصول مؤمنه را در تمام اطراف جاری کنیم موجب ترخیص در مخالف قطعه و معصیت می‌شود. مقدمه سوم: اصول مؤمنه را در تمام اطراف علم اجمالی بایکدیگر متعارض است و اگر بخواهیم تنها در بعضی از اطراف علم اجمالی اصول مؤمنه جاری کنیم ترجیح بلامرجع وجود می‌آید. مقدمه چهارم: وقتی نتوان در هیچ کدام از اطراف علم اجمالی اصل مؤمن جاری کرد پس هر طرفی بدون اصل مؤمن می‌شود از طرف دیگر ما در هر طرفی احتمال تکلیف می‌دادیم قبلاً گفتیم احتمال بدون مؤمن موجب تنجز تکلیف می‌شود پس نتیجه نهای عقلاً باید تمام اطراف علم اجمالی را اطاعت کنیم و این همان وجوب موافقت قطعیه است. **نکته:** به این نظریه محقق نائینی نظریه اقتضاء علم اجمالی می‌گویند.

اشکال شهید: مقدمه سوم باطل است زیرا اگر مقصود شما از تعارض اصول مؤمنه عقلی باشد پاسخ می‌دهیم که قاعده برائت تنها در قدر جامع که معلوم بود جاری نمی‌شود ولی در مازاد قدر جامع یعنی اطراف بدون مشکل می‌تواند جاری شود مثلاً وقتی ما علم اجمالی به وجوب یک صلاه در ظهر جمعه داریم حال نمی‌دانیم آن صلاه چه صلاتی است صلاه ظهر یا صلاه جمعه در مورد تک تک وجوب این صلاه‌ها بالخصوص می‌توانیم برائت جاری کنیم (اگر مانع تعارض پیش نیاید) و آنچه که منجز تکلیف است تنها در مورد قدر جامع صادق است که بیان داریم البته ممکن است شما اشکال کنید که چرا در تطبیق دادن برائت عقلی بین مفهوم و مصداق (قدر جامع و افرادش) تبعیض قائل شده‌ایم در خود مفهوم جاری نیست و در مصادیق جاری شده‌است ولی ما پاسخ می‌دهیم که این تبعیض در تطبیق نسبت به برائت عقلیه صحیح است زیرا با دقت عقلی می‌توانیم محدوده مفهوم را از مصادیقش جدا کنیم البته اگر مقصود محقق نائینی تعارض بین اصول مؤمنه شرعی باشد صحیح است زیرا در برائت شرعی نمی‌توان بین مفهوم و مصداق تبعیض قائل شده زیرا برائت شرعی مفاد یک دلیل لفظی است و این دلیل لفظی هم تابع ظهور عرفی‌اش می‌باشد و ظهور عرفی رفع ما لا یعلمون دلالتی بر تبعیض بین مفهوم مالایعلمون و مصادیقش ندارد. البته حتی اگر مقصود محقق نائینی تعارض بین اصول شرعیه باشد هم مورد

پذیرش مانیست زیرا در این صورت باز ما منجزی نداریم زیرا آن عقاب احتمالی که نتوانسته بودیم توسط برائت شرعی برداریم با همان برائت عقلی برداشته شده بود و خلاصه اینکه اصلاً بین دو اصل برائت عقلی نمی‌تواند تعارض وجود داشته باشد زیرا ملاک هر دو همان حکم عقل و عدم بیان است که در هر دو جاری است در نتیجه استدلال محقق نائینی باطل است.

نکته پایانی: بله اگر علم اجمالی ما ناشی از شبهه موضوعیه باشد در این صورت شک تردید ما در مصداق خواهد بود و حکم چنین مسئله‌ای قاعده اشتغال است اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد و نمی‌توان برائت ذمه را جاری کرد مثلاً دلیل می‌گوید واجب است اکرام عالم حال این عالم مردد است بین زید و امر چون عالم بودن قید واجب شده و نسبت به آن اشتغال یقینی محقق شده و شک ما در تحقق تکلیف است حتماً باید احتیاط کنیم و عقلاً برائت نمی‌تواند جاری شود.

درس ۱۸، بررسی جریان اصول مؤمنه در جمیع اطراف علم اجمالی،ص۳۷۲

این بحث قبلا به طورخلاصه در مباحث مربوط به علم وقطع آمده بود وما توضیح دادیم که درآنجا دردومقام پیرامونش بحث کنیم اول مقام ثبوت که باید بررسی کنیم آیا در اجرای اصول مؤمن درجمیع اطراف علم اجمالی و ترخیص آنها مانع عقلی وجود دارد یا نه؟ مقام دوم مقام اثبات یعنی آیا از طرف شارع یا عقلا مانعی از شمول ادله اصول مؤمنه در جمیع اطراف علم اجمالی وجود دارد؟؟وباز قبلا بیان شد که مشهوربین علمای اصول محال بودن جریان اصول مومنه در جمیع اطراف علم اجمالی است.زیرا این جریان منتهی می شود به ترخیص درمعصیت با قدرجامع معلوم به علم اجمالی علاوه براینکه توضیح دادیم که امکان جریان اصول مؤمنه در جمیع اطراف وجود داشت ولی عقلایی نبود ونتیجه گرفتیم در سیره عقلا ادله اصول مؤمن نسبت به شمول اطراف علم اجمالی انصراف دارند.درتکمیل مباحث مرحوم شهید می فرماید که این استحاله ای که ذکرکردید به همراه ادله اش تنها در مورد اصول شرعیه مؤمنه (عذر آور)ولی درمقابل اصول شرعیه منجر تکلیف مثل احتیاط ثبوت و اثباتا محذور ومانعی در اجرایشان درجمیع اطراف وجود ندارد (اصالت الاحتیاط را درهمه آنها جاری کرد). مثلا اگرمکلف علم داشته باشد به اینکه دربین اطراف تنها یک تکلیف وجود دارد این تکلیف می تواند اگر شرایط استصحاب بقا نجاست و حرمت فراهم بود در تمام آنها استصحاب را جاری کند وازهمه آنها اجتناب کند به بیان دیگراگر درهمین مثال قبلا علم تفصیلی به نجاست همه اطراف داشتید سپس علم اجمالی پیدا می کنیم که بعضی از اطراف طاهر وپاک است.**سوال:** آیا بین این علم اجمالی ما به طهارت با استصحاب نجاست همگی منافاتی نیست؟**پاسخهای** منافاتی در عالم ثبوت وجود ندارد یعنی بین اصول منجی تکلیف و آن حکم ترخیصی که اجمالا معلوم است منافاتی نیست از نظر عقلا و همچنین در عالم اثبات هم منافاتی نیست زیرا ادله اصول مطلق اند وشامل آن موارد هم می شود

اشکال درعالم ثبوت ما یک محذور ومنافاتی داریم بین الزامات ظاهری (استصحاب نجاست)با ترخیص واقعی (علم اجمالی به طهارت)و این دو بالوجدان قابل انکار نیست

پاسخ شهید :هر منافاتی بین حکم ظاهری و حکم واقعی باید ملاک داشته باشد حال این ملاک دارای دو احتمال است:۱-ملاک تضاد بین این دو حکم واقعی ظاهری درحالی که هیچ تضادی قابل اثبات نیست زیرا قبلا گفتیم بین احکام ظاهری وواقعی تضاد دارد و ملاک هر دو یکی است. ۲-احتمال دوم منافات بین توابع واثاراین دو حکم یعنی منافات بین تحریک مولوی در حکم ظاهری اطلاق

العنان مکلف درحکم واقعی.**توضیح:** شهید در پاسخ به این منافات خواهیم گفت ترخیص که توسط علم اجمالی معلوم شده است آزادی واطلاق العنان بالفعل را برای مکلف نمی آورد زیرا مورد و مصداق مشخص نیست.

اشکال محذور اثباتی: سوال: شده ادله اصول منجر مثل دلیل استصحاب نجاست مقصرند از اینکه شامل اطراف علم اجمالی می شود زیرا در روایات استصحاب آمده است لاینقض یقین با اشک در حالی که در فرض مسئله ما ما شک نداریم بلکه علم به طهارت داریم پس با علم .یقین فعلی یقین سابق را می توانیم نقض کنیم به عبارت دیگر در روایات استصحاب ما هم نهی از نقض داریم وهم امر به نقض داریم نهی به نقض با شک داریم و امر به نقض با یقین که باید به هر دو عمل کنیم.

پاسخ اشکال: اولا همه ادله استصحاب دلالت براین امر ونهی نمی کردند و روایاتی داشتیم که درآنها فقط نهی بود ثانیا حال روایاتی که هم امر می کردند به نقض یقین با یقین منظوراین بود که یقین ناقص دوم باید به همان شئ ای تعلق بگیرد که یقین یک اول تعلق گرفته بود در حالی که در فرض ما خلاف این مطلب ثابت است. زیرا یقینی که ناقص است همان علم اجمالی ما به یک حکم ترخیص است ولی یقین سابق منقوض ما علم تفصیلی به حکم الزامی بنابراین این اشکال وارد نمی باشد در نتیجه اصول منجرومثبت تکلیف حتی با وجود علم اجمالی مخالف هم جاری است و علت آن در یک جمله خلاصه می شود درباب علم اجمالی هر اصل عملی که از جریان مخالفت عملی با تکلیف اجمالی حاصل نشود می تواند جاری شود.

درس۱۹بررسی جریان اصول مؤمنان در بعضی از اطراف علم اجمالی،ص۳۷۴

این بحث در دو مقام قابل بحث است: اثباتی و ثبوتی. **ثبوتی:** یعنی آیا امکان جریان اصول مؤمن در برخی اطراف علم اجمالی درعالم واقع را دارند؟ بنابرمسلک حق الطاعه (نظر شهید) درجمیع اطراف علم اجمالی امکان جریان وجود داشت چه برسد به برخی افراد اما بنابرمسلک قبح عقاب بلا بیان باید گفت اصول مؤمنه می تواند در برخی از اطراف علم اجمالی جاری شود منافاتی وجود ندارد اما بین خود قائلین قبح عقاب بلا بیان دو مبنا مختلف درمورد علم اجمالی وجوددارد به سبب پیچیده شدن بحث می شود .**توضیح دومبنا:** مبنای اول :مبنای علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعیه یعنی علم اجمالی مباشرت مستقیما وجوب موافقت قطعیه را به دنبال دارد که در این صورت محال است حتی دربعضی ازاطراف علم اجمالی اصول مؤمنه جاری شود زیرا این اصول با موافقت قطعیه مخالفت می کند. مبنای دوم مبنای اقتضای علم اجمالی یعنی علم اجمالی ذاتا مستقلا سبب وجوب موافقت قطعیه نمی شود هر چند اقتضای ان را دارد طبق این مبنا هرجا ما شک کنیم امکان جریان اصول مؤمنه در برخی از اطراف علم اجمالی وجود دارد زیرا اصل این است که آن علم اجمالی ما که اقتضا داشت هنوز به فعلیت نرسیده است درنتیجه ما باید یکی از این دو مبنا را قبول کنیم تا بتوانیم پاسخ صحیح به سوال اصلی را بیابیم

بررسی ادله قائلین به علیت علم اجمالی بر موافقت قطعیه مثل مرحوم محقق عراقی: مرحوم عراقی برای ادعای خود این چنین استدلال کرده‌اند: دو تا مقدمه که **مقدمه اول** اینکه منجزیت هرعلمی معلوم خودش به نحو علیت ثابت است. **مقدمه دوم** آنچه که

درحقیقت معلوم به علم اجمالی است واقع است نه صرف مفهوم قدرجامع. **درنتیجه** آن واقع خارجی قطعا منجر است و محال است و برخلاف این تنجز ترخیص بیاید پس هیچ کدام از اطراف مجرای ترخیص واصل مؤمن نخواهد بود.

اشکال اعتراض محقق نائینی بر محقق عراقی: علم اجمالی ضعیف تر است از علم تفصیلی است و قطعا تاثیرش هم کمتر از علم تفصیلی است وما می دانیم که در علم تفصیلی همیشه موافقت قطعیه لازم نیست ودر بعضی از حالاتش ترخیص در مخالفت احتمالی معقول وجایز نیست مثلا در باب قاعده فراغ وقاعده تجاوزبا اینکه ما علم تفصیلی به تکلیف داشتیم مثل نماز و وضو ولی اگر بعد از محل یا بعد از فراغ از عل شک کنیم می توان اصل مؤمن جاری کرد و موافقت احتمالی را کافی دانست این نشان می دهد که رابطه بین علم چه تفصیلی چه اجمالی با موافقت قطعی علیت نیست.

دفاع محقق عراقی: مثال نقضی که اوردید قیاس مع الفارق و ربطی به بحث ما ندارد زیرا قاعده فراغ وتجاوزترخیص درترک موافقت قطعیت نیستند و همچنان ما معتقدیم علم علت است برای وجوب موافقت قطعیه ودراین دو قاعده در حقیقت دایره موافقت قطعیه توسعه یافته است و یک نوع موافقت قطعیت جدید به نام موافقت قطعیت تعبدی لحاظ شده است. **در نتیجه:** نمی توان اصالت البرائت در برخی ازاطراف علم اجمالی جاری کرد زیرا به هیچ وجهی ویا دلیلی اصالت البرائت موافقت قطعیه ولو تعبدا نیست

نظرشهید پیرامون نظر محقق نائینی ومحقق عراقی: شهید می فرماید دو قاعده فراغ وتجاوزازطرف دیگر اصل مؤمن برائت هرچند لسان ادله شان با یکدیگر مختلف است لکن این اختلاف لسان فقط ظاهری است ولی معنای حقیقی هردویکسان است زیرا هردونتیجه تقدیم اغراض ترخیص براغراض لزومی هستند الا اینکه این تقدیم گاهی لسانشان ترخیصی است و گاهی به لسان اکتفا کردن مولا به موافقت احتمالی و منجزی بودن آن است درنتیجه حق با محقق نائینی است وما دلیلی براثبات علیت برعلم اجمالی نداریم.

درس۲۰ مبحث بررسی جریان اصول مؤمنه دربرخی ازاطراف علم اجمالی درمقام اثبات،ص۳۷۷

درمورد این جریان مخالفین ادعا کردند که ادله اصول مؤمنه ازدلالت برجریانشان در محل نزاع ما قاصراند. **توضیح:** جریان اصول مؤمنه دربعضی اطراف سه احتمال دارد: **احتمال اول :** اینکه این جریان در بعض درضمن جریان دراطراف است که این احتمال باطل است زیرا قبلاًجریان درجمیع اطراف را منع کردیم وگفتیم که مخالفت قطعیه درعلم اجمالی جایز نیست.**احتمال دوم :** جریان دربعضی ازاطراف در بعض معین است یعنی مشخصاً در برخی اطراف علم اجمالی جاری است ودربرخی دیگر به صورت معینی جاری نیست این احتمال هم باطل است چون ترجیح بلامرجح است. **احتمال سوم:** این جریان دربعضی مردد است این احتمال هم نا معقول است چون قبلاً اثبات کردیم که ما اصلاً درعالم واقع فرد مردد نداریم. **پس نتیجه** اینکه درهیچ طرفی ازاطراف علم اجمالی نمی توان اصول مؤمنه را جاری کرد به بیان دیگراگرهم بخواهیم درهریک ازاطراف علم اجمالی اصل مؤمن را جاری کنیم با جریانش درطرف دیگرتعارض می کند وحکم این تعارض تساقط همه اصول مؤمنه در اطراف علم اجمالی خواهد بود(دلیل مخالفین). حالا براین استدلال اشکال وارد شده **(توضیح اشکال):** آنچه که درحقیقت مانع جریان اصول مؤمنه دراطراف علم اجمالی است ترخیص درمخالفت قطعیه است واین محذورهم ناشی می شود از اینکه ما بخواهیم درهر کدام ازاین اطراف به صورت مطلق وبدون قید وشرط جاری کنیم یعنی چه دراطراف دیگر جاری شود وچه نشود پس حال اگرما این اطلاق جریان را ملغی کنیم وترخیص درهرطرف را

مشروط کنیم به ترک طرف دیگرهیچگاه به محذور مخالفت قطعیه نمی رسیم ومشکلی دراصل جریان اصول مؤمنه دربرخی اطراف پدید نمی آید البته ما قبول داریم که بدون دلیل نمی توان دست ازاطلاق ادله برداشت ولی حرف ما این است که درمورد علم اجمالی چون تعارض وجود داشت به خاطر رفع این تعارض مجبوریم چنین شرطی را لحاظ کنیم.

پاسخ به این اشکال: مرحوم استاد خوئی: دو پاسخ: اگرچه طبق بیان شما اگردو ترخیص مشروط دراطراف علم اجمالی داشته باشیم هیچ گاه منتهی به ترخیص درمخالفت قطعیه نمی شود لکن این راه حل شما یک نتیجه قاصردیگری به دنبال دارد وآن این است که منجرمی شود به ترخیص قطعی درمخالفت با واقع ازسوی مکلف هنگامی که قصد ترک هردو طرف علم اجمالی را داشته زیرا با قصد ترک طرف اول ترخیص درطرف دوم حاصل می شود وبا قصد ترک طرف دوم ترخیص درارتکاب طرف دوم را مرتکب شویم با اینکه می دانیم یکی قطعاً حرام است .

نقد شهید درپاسخ او ل استاد خوئی: حکم ظاهری زمانی ممتنع است که با حکم واقعی تنافی داشته حال درفرض مسئله ما بین حکم ظاهری به ترخیص وحکم واقعی حرمت درعالم ملاک ومبادی منافات وجود ندارد بله تنها می تواند درمرحله امتثال تنافی ایجاد شود وما دربحث گفتیم که عقلا ما می توانیم واجب بودن موافقت قطعیه واحتیاط را به وسیله یک ترخیص شرعی برداریم پس این امکان وجود دارد ومحال نیست. به بیان دیگردرمسئله ما بین تکلیف اجمالی به حرام وترخیص قطعی درمخالفت با واقع تنافی نیست علاوه برانکه درهمین فرض مسئله ما نمی توان صورتی را فرض کرد که تمام این ترخیصات مشروط دریک لحظه همگی به فعلیت نرسند مثلاً فرض کنید اطراف علم اجمالی ما سه طرف وفرض کنیم هر کدام از این سه تا طرف دارای ترخیصی هستند که مشروط به شرط اولش ترک یکی ازدو طرف باقی مانده شرط دومش ارتکاب یکی از دوباقی مانده است.

جواب دو م استاد خوئی: برفرض عدم پذیرش پاسخ اول وتصمیم به اینکه ما می توانیم با ترخیص مشروط مشکل را برطرف کنیم سؤال جدیدی پدید می آید وآن سؤال این است که چه کسی می تواند این شرط را حل کند براساس چه ملاکی این شرط باید حل شود ما در ادله شرعی مان دلیلی بر این شرط نداریم واگر بخواهیم عقلا شرطی به این تکلیف اضافه کنیم احتمالات متعددی وجود دارد ما کدام احتمال را طبق چه دلیلی انتخاب کنیم از جمله احتمالات این است که مثلا مشروط کنیم هرطرف را به اینکه ارتکابش قبل ازترک دیگری باشد یا ارتکابش بعد ازترک دیگری باشد یا ارتکابش همزمان با ترک دیگری باشد یا ارتکابش مقید به ترک دیگری باشد و....

نقد شهید به جواب دوم : شهید می فرمایند که هدف ما ازاین راه حل مشروط کردن وقید زدن به خاطر رفع منظور تعارض بود بنابراین ما از این بین تمام این احتمالاتی که شما فرمودید تنها ازتقیید وشرطی را جعل کنیم که بتواند این تعارض را برطرف کد وبعد به حکم ملازمه عقل وشرع آن را به تایید شارع هم برسانیم وبه نظر ما تنها حالتی که این تعارض را برطرف می کند همان ارتکاب هر طرفی مشروط باشد به عدم ارتکاب طرف دیگر قیدی بود که قبلا بیان کردیم..

جواب سوم استاد خوئی :دلیل اصل عملی ما مطلق است ودو نوع اطلاق نیز داریم : اطلاق اول : اطلاق افرادی واطلاق دوم : اطلاق احوالی. اطلاق افرادی: تمام اطراف علم اجمالی مشمول اصل مؤمنه است. اطلاق احوالی : هرطرفی از اطراف علم اجمالی درهرحالتی مشمول اصل مؤمنه است حال آن محذور تعارض همان طور که با پیشنهاد شما (یعنی دست برداشتن از اطلاق احوالی در

تمام اطراف) برداشته می شود با پیشنهاد جدید ما هم (یعنی دست برداشتن از اطلاق افرادی واحوالی فقط در یک طرف) هم برداشته می شود حال پیشنهاد شما چه ترجیحی بر پیشنهاد ما دارد.

نظرشهید: که می فرماید راه حل اول نسبت به راه حل شما ترجیح دارد زیرا درراه حلی که شما ارائه داده اید آن طرفی که مطلق رها شده معنایش این است که می‌توانیم مطلقا آن طر ف دیگررا مرتکب شویم چه طرف اول را قبلا مرتکب شده باشیم چه نشده باشیم این همان مشکلی است که ما ازآن فرار می کنیم.

جواب چهارم استادخوئی: حکم ظاهری باید احتمال مطابقت با حکم واقعی داشته باشیم ولی با پیشنهاد شما یعنی ترخیص وحلیت مشروط درهردو طرف هیچ احتمال مطابقتی با حکم واقعی موجود وجود ندارد چون حکم واقعی ما مردد است بین حرمت مطلق یا علیت مطلق بنابراین این حکم ظاهری که شما ساخته اید حجت نیست.

نقد شهید: ما هیچ دلیلی بر ادعای شما مبنی بر وجوب مطابقت بین حکم ظاهری با واقعی پیدا نکردیم بلکه احکام ظاهری که درشرع حجت هستند تنها باید دو شرط داشته باشند : ۱)هنگام شک در حکم واقعی جاری شود ۲) آن حکم ظاهری صلاحیت حجیت یعنی تنجیز یا تعذیر را داشته باشد که درپیشنهاد اول موجود بود.

جواب پنجم از خود شهید: مفاد دلیل ترخیص ظاهری ومدلول تصدیقی آن این است که مولا در این مسئله احتمالی به تحفظ بر آن غرض لزومی مردد ندارد ومعنای پیشنهاد اول یعنی دو ترخیص مشروط به ترک دیگری این است که مولا اهمیتی به حفظ آن غرض لزومی که به آن علم اجمالی داریم نمی دهد در حالی که ما قبلا گفتیم این کار عقلایی نیست وعقلا همین کار را نمی کنند به خاطر اینکه به واسطه علم اجمالی ما وذاتی بودن حجیت علم قطعاً مرتبه ای ازاهمیت مولا بر حفظ آن تکلیف معلوم اجمالی ثابت شده ومنجز است ونمی توان برچنین تکلیف منجزی قائل به ترخیص در اطراف علم اجمالی شد پس باید ترخیص را تنها به همان قدر جامع مردد بزنیم که قبلا گفتیم چنین ترخیصی هم با آن علم اجمالی سازگار نیست علاوه برآنکه دربرائت شرعی امکان تبعیض بین مفهوم ومصداق وجود نداشت.

درس ۲۱ بررسی جریان اصول مؤمن در بعضی از اطراف علم اجمالی در صورتی که معارض نباشد ،ص۳۸۰

قبلاً توضیح دادیم که ادله اصول مؤمنه شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود و نمی‌توان حتی در برخی از اطراف علم اجمالی اصول مؤمنه را جاری کرد زیرا بین آنها تعارض حاصل می‌شود لکن اکنون می‌خواهیم بعضی از موارد استثناء را بررسی کنیم که در آنها می-توانیم اصول مؤمنه را جاری کنیم.

مورد اول: زمانی که در یکی از اطراف علم اجمالی اصل مؤمن جاری می‌شود لکن در طرف دیگر علم اجمالی، دو اصل عملیه که رابطهٔ طولی با هم دارند جاری می‌شوند. توضیح دو اصل طولی:زمانی که یکی از دو اصل حاکم بر دیگری باشد و تعبداً موضوع اصل دیگر را بردارد به این دو اصل اصول طولی گویند. مثلاً علم اجمالی داریم به نجاست یک ظرف از میان دو ظرف، ظرف اول تنها مجرای اصاله الطهارت می‌باشد و حالت سابقه‌اش مشخص نیست. ولی طرف دوم، حالت سابقه‌اش مشخص است و می‌توان علاوه بر اصاله طهارت استصحاب طهارت را نیز جاری کرد و ما می دانیم که استصحاب طهارت حاکم بر اصاله طهارت است پس در ظرف

دوم ما تنها می‌توانیم اصل حاکم استصحاب طهارت جاری کنیم. حال اصاله الطهاره در ظرف یک با استصحاب طهارت در ظرف دو تعارض می‌کنند هر دو ساقط می‌شوند از حجیت می‌افتند و نتیجه آنکه در ظرف اول هیچ اصل مؤمنی نداریم ولی در ظرف دوم هنوز یک اصل مؤمن به نام اصاله الطهارت باقی مانده است زیرا پس از آنکه استصحاب طهارت در ظرف دوم ساقط شد اصاله طهارت در ظرف دوم بدون مانع جاری می‌شود.

مورد دوم: زمانی که دلیل یک اصل مؤمن شامل هر دو طرف علم اجمالی بشود و در همین حال دلیل اصل مؤمن دیگری وجود داشته باشد که فقط شامل یک طرف از اطراف علم اجمالی شود مثلاً فرض کنیم هر دو طرف علم اجمالی حالت سابقه‌شان مشخص است بنابراین در هر دو استصحاب طهارت جاری می‌شود ولی در یکی از این اطراف بالخصوص اصل دیگری مثل اصاله طهارت هم جاری می‌شود که در این جا دو اصل استصحاب طهارت در طرف یک و دو با هم تعارض می‌کنند سپس تساقط می‌کنند و در نهایت اصاله طهارت در یکی از این ظرفها به تنهای باقی می‌ماند. سوال: چرا اصاله‌الطهارت فقط در یکی از این ظرفها جاری است؟ پاسخ: زیرا اصاله الطهارت تنها در جای جاری است که ماشک در نجاست عرضی داشته باشد نه نجاست ذاتی. نجاست ذاتی مثل خمر بول، نجاست عرضی مثل ملاقی با خمر یا ملاقی با بول بنابراین امکانش وجود دارد.

مورد سوم: جای که هر چند اصل مؤمن در هر دو طرف علم اجمالی جاری است ولی یکی از این اطراف علم اجمالی همزمان مجرای یک اصل منجز نیز می‌باشد علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این دو طرف و هر دو ظرف حالت سابقه‌شان مشخص است و مجرای استصحاب طهارت نیز می‌باشد ولی یکی از این ظرفها همزمان مجرای استصحاب نجاست هم هست زیرا دو حالت سابقه داشته حالت سابقه نجاست و طهارت لکن ما نمی‌دانیم کدام یک مقدم و کدام یک مؤخر بوده است در نتیجه دو استصحاب در یک طرف باهم تعارض کرده و هر دو ساقط می‌شوند و در طرف دیگر یک استصحاب طهارت به تنهای و بدون معارض جاری می‌شود.

نکته پایانی: پس از اثبات اینکه علم اجمالی منجز تکلیف آور است و باید احتیاط کرد باید توجه کنیم که شرط این تنجیز این است که علم اجمالی ما به تمام موضوع تکلیف شرعی تعلق گیرد نه به جزئی از موضوع زیرا علم به جزء موضوع به تنهایی کافی و منجز نیست مثلاً علم اجمالی داریم به نجاست یکی از دو قطعه آهن یا چوب یکی از آنها نجس است این علم به نجاست به تنهایی برای ما تکلیف نمی‌آورد و لازم است که همراه این علم‌مان علم دیگری هم داشته باشیم مثلاً علم به ملاقات بدن با این قطعه آهنی و تنها در این صورت است که برای ما تکلیف آور می‌شود.

درس۲۲ ارکان منجزیت علم اجمالی، ص۳۸۴

هر علم اجمالی برای تنجزش نیازمند وجود چهار رکن است. رکن اول: علم به جامع. رکن دوم: عدم سرایت این علم به اطراف. رکن سوم: امکان اجرای اصول مؤمن در تک تک اطراف. رکن چهارم: اجرای تمام اصول مؤمنه در تمام اطراف منتهی شود به مخالفت قطعیه.

بررسی رکن اول: وجود این شرط بسیار واضح است و باالوجدان قابل درک است زیرا با عدم علم به جامع اصلاً شبهه ما یک شبه بدوی خواهد بود و قبلاً گفتیم که شبهات بدوی مجرای اصاله برائت هستند. حال این علم به جامع دو گونه است اول علم وجدانی، دوم علم تعبدی، در صورت وجود علم وجدان (علم ناشی از حواس) همه علماء این رکن را ثابت می‌دانند اما در صورت علم تعبدی (قیام یک بینه بر نجاست یکی از دو طرف) بین علماء اختلاف نظر است دو قول از علماء اینجا مطرح است. **قول اول:** منجزیت علم اجمالی جاری است زیرا دلیلی که آن اماره و بینه را برای ما حجت کرد آن را به منزله علم و یقین قرار داد پس باید تمام آثار و ویژگی‌های علم هم برای آن اماره و بینه ثابت باشد و یکی از آن ویژگی‌ها همان منجزیت است. **قول دوم:** علم تعبدی نمی‌تواند معتبر باشد در این مقام در بحث علم اجمالی رکن چهارم می‌گفت اجرای اصول عملیه مؤمنه در تمام اطراف علم اجمالی باید منتهی شود به ترخیص مولا در مخالفت قطعیه با واقع در حالی که ما می‌دانیم بینه یا اماره همیشه مطابق با واقع نیست پس در برخی موارد حتی با اجرای اصول مؤمنه در تمام اطراف علم اجمالی مخالفت قطعیه با واقع محقق نمی‌شود و تنها مخالفت احتمالیه وجود دارد.

نظر شهید: بطلان هر دو قول توضیح نظر صحیح از نظر شهید،آن بیّنه یا اماره دو احتمال دارد. **احتمال اول**: اینکه اماره یا بینه از همان ابتدا بر روی قدر جامع برود مثلاً خبر ثقه از همان ابتدا می‌گفت یکی از این دو ظرف نجس است. **احتمال دوم:** بینه و اماره ابتدا به روی فرد خارجی برود ولی بعداً مردد بین چند مصداق شود. مثلاً خبر ثقه ابتدا آمد یک ظرف را مشخصاً گفت نجس بعد در عالم خارج این ظرف با ظرف دیگری مخلوط شود دیگر نمی‌دانیم کدام نجس کدام پاک است. در حالت اول که رفته بود مستقیم روی قدر جامع در حقیقت ما با دو دلیل مواجه هستیم دلیل اول می‌گوید اماره‌ای که خبر از نجاست داده منجز و حجت است. دلیل دوم اصول مؤمنه را در تک تک اطراف و مصادیق جاری می‌دانند این دو دلیل در نتیجه با هم تعارض می‌کنند اگر دلیل حجیت اماره قوی‌تر باشد جلوی اجرای اصل در اطراف را می‌گیرد یعنی علم اجمالی منجز می‌شود اما اگر برعکس دلیل اصل عملی قوی‌تر باشد جلوی تنجز علم اجمالی را می‌گیرد. ما باید این تعارض را به طریقی حل کنیم در مقام حل تعارض عده‌ای پیشنهاد کرده‌اند که دلیل حجیت اماره را حاکم بر دلیل حجیت اصول بدانیم ولی ما در پاسخ می‌گویم حکومت زمانی صحیح است که مورد هر دو دلیل و موضوعاتش متحد باشد در حالی که در فرض ما مورد اماره به لحاظ قدر جامع است و مورد اصول به لحاظ اطراف و افراد خارجی است پس شرط حکومت را ندارد و پس از دقت نظر می‌توان گفت بین دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت اصول رابطه عموم و خصوص مطلق جاری است یعنی دلیل اماره اخص است و به همین خاطر هم مقدم می‌شود به عبارت دیگر اصول عملیه در مصادیق موضوعات جاری می-شوند که پیرامون آنها اماره‌ای نداشته باشیم.

حالت دوم: یعنی حالتی که آن اماره یا بینه ابتدا برروی فرد رفته و سپس مردد شده بود در این صورت در مجرای اماره اصل ساقط می‌شود و طبق حکومت می‌توان گفت چون مورد اصل و اماره متحد هستند دلیل اماره حاکم است از طرف دیگر هم در این صورت چون اماره مردد شده است بین دو طرف پس امکان اجرای اصل مؤمن در اطراف وجود ندارد چون ما در آنها علم به وجود به یک دلیل حاکم مقدم مسقط اصل داریم و اگر هم بخواهیم تنها در یک طرف اصل را جاری کنیم ترجیح بلامرجع پیش می‌آید در نتیجه از تمام اطراف باید اجتناب کنیم.

رکن دوم: یعنی توقف علم تنها بر قدر جامع و عدم سرایتش به افراد دلیل ما این است که اگر جامع بخواهد در ضمن یک فرد معین معلوم باشد علم ما تبدیل به علم تفصیلی خواهد شد که نسبت به همان فرد معلوم منجز است و در فرد دیگر اصلاً عملی یا شبهه‌ای نداریم به عبارت دیگر در این صورت علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل می‌شود که به آن انحلال علم اجمالی گویند.

نحوی سرایت علم از قدر جامع به افراد: صورت اول: علمی که به فرد خارجی تعلق گرفته است مستقیماً و صراحتاً همان معلوم اجمالی ما را مشخص کند. مثلاً بگوید که آن ظرفی که شما علم به نجاستش دانستید ظرف شماره یک است در این صورت انحلال محقق است و بحثی نیست. **صورت دوم:** علم به فرد مستقیماً و صریحاً ناظر به تعیین معلوم اجمالی نیست مثلاً می‌گوید ظرف شماره یک نجس است لکن از طرف دیگر آن معلوم اجمالی مردد ما هم احتمال ندارد موضوعی غیر از این فرد مشخص شده باشد پس می-توانیم آن دو را بر هم تطبیق داد مثلاً علم داشتین به وجود انسانی در مسجد سپس علم پیدا کردیم به وجود زید در همان مسجد معلوم اجمالی ما همان زید خواهد بود در این صورت هم انحلال علم اجمالی ثابت است. **صورت سوم:** علم به فرد ناظر به تعیین معلوم اجمالی ما نیست از طرفی هم آنچه که ما قبلاً به آن علم اجمالی داشتیم یک علامت مشخصه داشت و ما الان نمی‌توانیم احراز کنیم که این فرد مشخص شده همان معلوم اجمالی ماست یا نه مثلاً علم اجمالی داشتیم به وجود یک انسان عالم در مسجد سپس علم پیدا کردیم به وجود زید در مسجد لکن نمی‌دانیم زید عالم است یا نه در این صورت به خاطر عدم احراز مطابقت بین فرد مشخص با معلوم اجمالی پس هنوز رکن دو باقی است منحل نشده. **صورت چهارم:** علمی که از قدر جامع به فرد سرایت کرده‌است توسط یک اماره یا بینه به شکل یک علم تعبدی است در این صورت بین علماء اختلاف شده که آیا علم اجمالی منحل می‌شود یا نه عده‌ای از علماء قائل به انحلال تعبدی علم اجمالی شده‌اند و استدلال کرده‌اند به اینکه دلیل حجیت اماره یا بینه آن را به منزله علم می‌کند و تمام آثار علم وجدانی را برای آن ثابت می‌کند که از جمله آن آثار انحلال علم اجمالی است. لکن شهید اشکال می‌گیرند که این ادعا باطل است زیرا مفاد دلیل حجیت امارات دارای دو احتمال است. احتمال اول: توسعه دادن دایره علم وجدانی و نازل منزله کردن اماره به علم که در این صورت این تنزیل اصلاً نگاهی به انحلال ندارد زیرا انحلال یک اثر تکوینی غیر تنزیلی برای علم است و چنین اثری را نمی توان تعبداً توسعه داد (عملیات تنزیل توسعه تنها در محدوده آثار شرعی و اعتباری است). احتمال دوم: مفاد دلیل حجیت اماره، اماره را مجازاً علم معرفی می‌کند که در این صورت هم می‌گویيم آثار علم حقیقی مثل انحلال نمی‌تواند بر علم مجازی بارشود همان طور که خصوصیات شیر جنگل بر رجل شجاع بار نمی‌شود.

اشکال شهید: اشکال شده‌است که مقصود از انحلال تعبدی در مقابل انحلال حقیقی این است که ما از دلیل حجیت اماره تعبد داشتن به مضمون آن و الغای شک را اراده می‌کنیم و الغای این شک دیگر علم اجمالی وجود نخواهد داشت.

نتیجه و سخن آخر شهید: پس از دقت در این مباحث به این نتیجه می‌رسیم که این تعبد در حقیقت تعبد به خود انحلال علم اجمالی نیست بلکه تعبد به علت انحلال علم اجمالی است و در فلسفه ثابت شده که تعبد به علت مساوی با تعبد به معلولش نیست ولی پس از آنکه ما به یک علت تعبد پیدا کردیم اثر تکوینی و حقیقی‌اش که انحلال است ثابت می‌شود. علاوه بر آنکه اصلاً این اصطلاح تعبد به انحلال که مدعی در اینجا ذکر کرده است معنای محصلی ندارد زیرا منظورش در امان بودن نسبت به ارتکاب طرف

دیگر است بدون آنکه یک اصل مؤمن جاری کند این احتمال معقول نیست صحیح نیست زیرا هر شبهه‌ای برای تأمیین از عقاب در امان بودن از عقاب نیازمند اجرای اصل مؤمن است حتی اگر آن شبهه شبههٔ بدوی باشد. احتمال دوم منظور از انحلال تعبدی این باشد که ما قادر شویم بتوتانیم اصل مؤمن را در آن اجراء کنیم این احتمال هم صحیح نیست زیرا ما بدون اعتقاد به این انحلال تعبدی می-توانیم اصل مؤمن را جاری کنیم زیرا مانع اصلی اجرای اصل مؤمن در آن طرف تعارض بود و پس از آمدن آن اماره و حجیت این تعارض زائل می‌شود و ما به راحتی می‌توانیم اصل مأمن را در طرف دیگر جاری کنیم.

درس۲۳ رکن سوم از ارکان منجزیت علم اجمالی ص۳۸۷

رکن سوم علم اجمالی: هرکدام از اطراف علم اجمالی فی حد نفسه و قطع نظر از علم اجمالی وتعارض بتواند مشمول جریان اصول مؤمنه باشد. **توضیح:** این رکن سوم تنها بنابر مبنای عدم علیت علم اجمالی برای وجوب موافقت قطعیه معنا می‌دهد زیرا تنها برای این مبنا بود که ما می‌توانیم اصول مؤمنه را در همهٔ اطراف جاری کرده تعارض آنها را ثابت کنیم اما بنابر مسلک قائلین به علیت مثل مرحوم محقق عراقی دیگر این رکن سوم ثابت نمی‌باشد و بلافاصله بعد از تحقق علم اجمالی و بدون فرض اجرای اصول مؤمنه در اطراف و تعارض بین آنها مستقیماً وجوب موافقت قطعیه ثابت می‌شود حال سوال این است که قائلین به علیت رکن سوم را چگونه مطرح می-کنند.

<u>نظر محقق عراقی در مورد رکن سوم:</u> این که ظرف تنجز علم اجمالی منجز بودنش بنابر جمیع احتمالت و فروض است پس اگر چنین صلاحیتی در علم اجمالی نبود منجز نیست مثلاً اگر یکی از اطراف علم اجمالی ما دیگر شرایط تنجز را ندارد. زیرا به قول محقق عراقی نتوانست در تمام فروض و احتمالات معلوم اجمالی را منجز کند. چون این مورد قبلاً توسط اماره یا اصل منجز شده بود و هر آنچه که قبلاً منجز شده قابل تنجز مجدد نمی‌باشد چون اجتماع دو علت مستقل تنجیزی بر یک تکلیف معلول محال است.

<u>تفاوت علمی بین دو بیان برای رکن سوم چیست:</u> ثمره عملی آن در صورتی است که اصل مؤمن در یکی از اطراف علم اجمالی جاری نشود و غیر از علم اجمالی منجز دیگری هم در آن طرف وجود نداشته باشد حال طبق قول مشهور رکن سوم را نداریم ولی طبق قول محقق عراقی رکن سوم را داریم چون منجز دیگری نداریم. **نکته:** شهید می‌فرمایند که قول به علیت باطل است بنابر این همان تعبیر مشهور در مورد رکن سوم صائب (درست، صواب) است.

رکن چهارم علم اجمالی: جریان اصول مؤمنه در جمیع اطراف علم اجمالی منتهی شود به ترخیص در مخالفت قطعیه در حالی که چنین مخالفتی امکان هم داشته باشد زیرا اگر امکان نداشته باشد عادتاً شبهه ما از نوع شبهه غیر محصوره خواهد شد که خواهیم گفت احتیاط واجب نیست. **توضیح:** این رکن هم مبنی بر مسلک عدم علیت علم اجمالی (اقتضاء) اما بنابر مبنای علیت اصلاً جریان اصول مؤمنه ممتنع بود حال سوال این است که قائلین به علیت رکن چهارم را چگونه بیان می‌فرمایند مرحوم استاد خوئی قائل به علیت ایشان برای رکن چهارم می‌فرمایند جریان اصول مؤمنه باید منتهی شود به ترخیص قطعی در مخالفت هر چند ترخیص در مخالفت قطعیه لازم نیاید.

درس۲۴ موارد اختلال به ارکان منجزیت علم اجمالی ص۳۹۰

بررسی زوال رکن اول: موارد اختلال به رکن اول شامل حالات مختلفی است که باید آنها را بررسی نمود. **حالت اول:** حالتی که علم به جامع رأساً زائل شود و از بین برود که خود شامل موارد زیر است:

مورد اول: ظهور خطای علمی برای شخص عالم مثلاً عالم به علم اجمالی بفهمند که علم قبلی او خطا بوده و هیچ کدام از اطراف حرام نیستند هر دو حلال هستند.

مورد دوم: عالم به علم اجمالی در علم خودش به قدر جامع دچار شک و تردید می‌شود و عملش تبدیل به شک بدوی شود در این حالت بین علماء اختلاف نظر وجود دارد عده‌ای از علماء قائل شده‌اند که حتی در این حالت هنوز منجزیت علم اجمالی در باقی اطراف می‌ماند اصول مؤمنه قبلاً در تک تک اطراف جاری شده‌بودند بایکدیگر تعارض کرده و همگی ساقط شده بودند وحالا دیگر دلیلی وجود ندارد که آن اصول مؤمنه برگردد پس ما اطراف مشکوکی داریم بدون اصول مؤمنه که نتیجه‌اش تنجز همهٔ اطراف خواهد بود. در مقابل مشهور علما قائل هستند به اینکه در این صورت علم اجمالی دیگر منجز نخواهد بود زیرا شکی که قبلاً داشتیم و سبب شده بود که اصول مؤمنه در اطراف ساقط شدند شک در انطباق معلوم اجمالی بود و این شک از بین رفته است آثارش نیز از بین می‌رود و هم اکنون ما با یک شک بدوی جدیدی مواجه هستیم که این شک یک اصل جدیدی می‌طلبد و این اصل جدید مؤمن دیگری معارضی ندارد پس همهٔ طرفهای مؤمن جدید می‌خواهند. **مورد سوم:** علم به جامع از جهت بقایش زائل شود هر چند ما هنوز علم به حدوثش را داشته باشیم علم به بقاء زائل می‌شود این صورت سوم خود دارای چهار حالت است. صورت اول: برای علم به جامع یک مدت محدودی تعریف شده که پس از سپری شدنش دیگر علم به جامع باقی نمی‌ماند مثلاً مکلف علم داشت که نذر کرده است تا ظهر عملی را انجام دهد حال نمی‌داند آن عمل به جامع چیست آیا الف است یا ب در بعد ظهر دیگر ما علم به جامع را نداریم. صورت دوم: قدر جامع ما تا یک زمان مشخص یقینی است ولی در بعد از آن مشکوک می‌شود در این صورت پس از سپری شدن آن مدت علم به جامع از بین می‌رود و تبدیل به شک می‌شود لکن ما می‌توانیم استصحاب بقاء قدر جامع بکنیم که خود به منزله بقاء علم اجمالی خواهد بود مثلاً می‌داند که نذر کرده بود که یا الف یا ب را تا ظهر یا تا مغرب انجام دهد تا ظهرش یقینی اشت اما بعد ظهر تا مغرب مشکوک است و می‌تواند آن را استصحاب کند و در نتیجه تا مغرب باقی می‌ماند. صورت سوم: جامع معلوم به علم اجمالی مردد باشد بین دو تکلیف که یکی از این دو تکلیف طولانیتر است از دیگری مثلاً علم اجمالی دارد به حرمت الف تا ظهر یا حرمت ب تا مغرب بعد از ظهر دیگر علم به حرمت الف که تا ظهر بود ندارند حال سوال این است که آیا علم اجمالی ما زائل می‌شود. پاسخ: خیر علم اجمالی زائل نمی‌شود زیرا مکلف هنوز یکی از معلوم‌های اجمالی تا مغرب به همراه دارد و تا زمانی که آن تکلیف طولانی‌تر باقی است علم اجمالی هم باقی است. صورت چهارم: تکلیف در یکی از اطراف علم اجمالی مشکوک بقای باشد مثلاً نذر کرده کاری انجام دهد ولی مردد است بین اینکه آیا آن فعل الف بوده تا مغرب یا ب بوده که آن هم مردد است بین اینکه تا ظهر بوده یا تا مغرب. ادعا شده که در این حالت دیگر علم اجمالی ما از تنجیز ساقط می‌شود چون بعد از ظهر دلیلی برای این منجزیت علم اجمالی نیست و در این حالت استصحاب را نیز نمی‌توان جاری کرد چون اصل حدوث ب یقینی نبود. **جواب شهید:** قبلاً (در درسهای خارج شهید)

ثابت کرده بودیم که شرط جریان استصحاب یقین به حالت سابقه نیست بلکه صرف حدوث حالت سابقه است چه یقینی باشد چه مشکوک بنابر این استصحاب بقاء ب جاری است پس تا مغرب علم اجمالی هم چنان باقی و منجز می‌باشد.

درس۲۵ حالت دوم زوال علم اجمالی ص ۳۹۴

اضطرار به ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی. توضیح: فرض کنید که علم اجمالی داریم به نجاست یکی از این دو طعام ولی به خاطر اضطرار مثلاً مجبور به ارتکاب و تناول یکی از طعام‌ها می‌شویم قطعاً تناول اضطراری نجس به حرام جایز است اگر علم تفصیلی هم داشتیم می‌توانیم بخوریم لکن بحث اینجاست که آیا نسبت به طعام دیگر آیا هنوز علم اجمالی منجز است؟ آیا هنوز واجب است از طعام دیگر اجتناب کنیم یا آن هم حلال می‌شود. **پاسخ:** این مسئله خود دو صورت دارد. صورت اول: این است که اضطرار به طعام معینی مشخص تعلق گرفته مثلاً طرف مریض است حالا باید غذای معمولی بخورد و غذای شیرین نخورد. صورت دوم: اضطرار با هر کدام از آنها قابل دفع است در صورت اول ما علم اجمالی به خاطر زوال رکن اولش از منجزیت ساقط می‌شود و توضیح آن هم به این شکل است که موضوع حرمت در این اطراف دارای دو جزء است. جزء اول نجاست اجمالی جزء دوم عدم اضطرار و در فرض ما مکلف احتمال می‌دهد که آن نجس اجمالی همان طعام اضطراری باشد بنابر این نسبت به دیگری تکلیفی ندارد و می‌تواند اصاله البرائه را به تنهای در طرف دیگر بود معارض جاری کند. **نظر شهید:** این پاسخ شما یک شرط دارد و آن این است که آن اضطرار نباید از علم اجمالی متأخر باشد پس باید مقدم بر علم اجمالی باشد و گرنه اگر علم اجمالی آمده بود منجز شده بود و پس اضطرار آمد تنجزش هنوز باقی می‌ماند اصطلاحاً می‌گویند علم اجمالی مردد بین طویل و صغیر می‌شود. قصرش یعنی آنکه مکلف علم به تکلیف بالفعل در یکی از اطراف علم اجمالی دارد قبل از به وجود آمدن اضطرار طویل علم مکلف به تکلیف بالفعل در آن طرف از حدوث اضطرار و در این حالت علم اجمالی تا وقتی طرف طویل وجود دارد باقی است.

نکته: اگر اضطرار قبل از علم اجمالی باشد لکن همین اضطرار متأخر از زمان نجاست معلوم باشد مثلاً مکلف ظهور مضطر می‌شود به تناول یکی از این دو طعام قبل از تناول می‌فهمد که یکی از این طعام‌ها صبح نجس شده بود ولی معلوم نیست کدام در این حالت علم به جامع وجود دارد ولکن رکن سوم موجود نیست زیرا در موردی که اضطرار به آن تعلق گرفته گفتیم تکلیف برداشته شده و لذا اصل مومن جاری نمی‌شود ولی در طرف دیگر به تنهای و بدون معارض اصل مومن جاری می‌شود. (رکن سوم را نداریم).

سوال: حالت اضطرار یکی از اسباب ساقط شدن تکلیف است آیا مسقطات دیگر تکالیف را همین حکم را دارند؟ مثلاً تلف شدن یکی از اطراف از محل ابتلا و خارج شدن یکی از اطراف. **پاسخ:** باقی مسقطات نیز همین حکم را دارند مثلاً علم اجمالی داشته باشیم به نجاست یکی از ظروف و یکی از آنها با آب شسته شود اگر این مسقطات قبل از علم اجمالی باشد یا هم زمان با علم اجمالی باشد باعث سقوط علم اجمالی از منجزیت می‌شود.

توضیح صورت دوم: اضطرار می‌تواند با هر کدام از اطراف بر طرف شود. در این مورد شکی در سقوط وجوب موافقت قطعیه نیست لکن بحث بر سر جواز مخالفت قطعیه است بتوان هر دو را استفاده کرد مرحوم آخوند خراسانی قائل به جواز مخالفت قطعیه

نبودند و استدلالشان را بر اساس مقدماتی نیز تبین کرده‌اند: **مقدمه اول:** علم اجمالی به هر تکلیفی علت تامه است برای وجوب موافقت قطعیه (مسلک علیت). **مقدمه دوم:** معلول ما موافقت قطعیه در این فرض ساقط است. **مقدمه سوم:** سقوط معلول باعث سقوط علتش می‌شود (علم اجمالی). **نتیجه:** پس علم اجمالی ساقط شده پس شک ما در طرف دیگر می‌شود شک بدوی اصاله الطهارت یا اصاله البرائه جاری می‌کنیم.

ردیه شهید: اولاً مسلک علیت باطل است و اقتضاء را می‌پذیریم. ثانیاً برداشته شدن وجوب موافقت قطعیه ناشی از غرر و اضطرار بود بنابراین منافاتی با علیت مذکور ندارد به عبارت دیگر مقصود شما از تنجز علم اجمالی عدم امکان اجرای اصل مومن در اطراف بود ولی این منجزیت منافاتی ندارد با اینکه ما بتوانیم مؤمن دیگری بجز اصل را عجز و اضطرار داشته باشیم سوماً بر فرض تمام سه مقدمه شما را بپذیریم لازمه‌اش این است که ما در آن تکلیف معلوم اجمالی تصرفاتی بکنیم که باعث شود ترخیص مولا در ارتکاب یکی از طعامها در حالت اضطرار موجب اجازه مولا در ترک موافقت قطعیه نشود زیرا به قول شما علم اجمالی علت تامه موافقت قطعیه بود ولی از طرفی هم ما نمی‌توانیم این علت را در حالت اضطرار داشته باشیم پس باید تصرف کنیم و بگوییم که تکلیف ما مطلق نیست یعنی در هنگام تناول یکی از طعام‌های مشتبه به خاطر اضطرار تکلیفی نداریم در نتیجه وقتی مکلف مضطر عالم به علم اجمالی یکی از طعامها را تناول کند چون در آن مورد اصلاً تکلیفی نداشته پس اصلاً مرتکب مخالفت هم نشده ولی اگر هر دو را تناول کند مرتکب مخالفت قطعی شده چون تنها مصداق حرام مشتبه حرام باقی مانده را مرتکب شده است.

درس۲۶ انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی ص۳۹۵

سبب علم اجمالی دو حالت دارد. حالت اول : سبب علم اجمالی خاص باشد مثل نجاسات خاص یا یک حرام خاص. حالت دوم: سبب علم اجمالی عام باشد مثل نجاست عام یا یک حرام عام. مثال نجاست خاص فرض کنیم مکلفی یک قطره خون دید که در ظرف افتاد ولی نمی‌داند که در کدام ظرف افتاده مکلف علم اجمالی دارد که یک قطره خون در یکی از این دو ظرف افتاده این نجاست خاص است که سبب آن خون است حال اگر علم تفصیلی برایش ایجاد شد که آن قطره خون در ظرف شماره یک افتاد در ظرف دو نیوفتاده این علم تفصیلی ایجاد می‌شود که نجاست در ظرف یک است این علم تفصیلی باعث انحلال علم اجمالی می‌شود این علم تفصیلی اختلال در رکن دوم است (نباید علم از جامع به اطراف سرایت کند). اما اینجا علم تفصیلی که به دست آمده علم تفصیلی به نجاست به سبب دیگری باشد مثلاً بدانم که ظرف شماره یک به سبب بول نجس شده نه خون علم اجمالی من هنوز تنجزش را دارد به عبارت دیگر رکن دوم هنوز وجود دارد زیرا مصداق علم تفصیلی با علم معلوم اجمالی من منطبق نیست همچنین اگر شک کنیم که آیا سبب علم تفصیلی به نجاست قطره خون بوده یا غیر قطره خون ندانیم فق باز هم علم اجمالی منحل نمی‌شود و همچنان اگر شک کنیم که سبب علم تفصیلی به نجاست قطره خون بوده یا غیر قطره خون باز هم علم اجمالی منحل نمی‌شود و همچنان بر تنجز خودش باقی است. مثال حالت دوم که نجاست عام بود مثلاً علم اجمالی دارم به نجاست یکی از اطراف هر نوع نجاست می‌تواند باشد علم به سبب آن نداریم از نوع نجاست خبر ندارد فقط می‌داند نجس شده سبب نجاست معلوم نیست این عام می‌شود بنابراین وقتی نجاست عام

شده اگر علم تفصیلی پیدا کنیم به یکی از اطراف به هر سببی علم اجمالی من منحل می‌شود چون الان دقیقاً معلوم تفصیلی من منطبق با معلوم اجمالی من است و سبب نجاست هم فرقی ندارد که چه باشد.

نکته: در صورت انحلال علم اجمالی لازم است که معلوم اجمالی به معلوم تفصیلی ما از جهت زمان اتحاد داشته باشد مثلاً اگر علم اجمالی من به نجاست یکی از این دو ظرف مقید بود به ساعت ده علم تفصیلی به نجاست باید مقید به همین زمان باشد یعنی آن هم باید مقید به ساعت ده باشد این شرط اگر رعایت شود اتحاد زمانی نداشته باشد باز انحلال صورت نمی‌گیرد.زیرا علم اجمالی هست و نمی‌دانیم منحل شده یا نه.

نکته: معلوم اجمالی و تفصیلی در زمان‌هایشان باید متحد باشد ولی خود علم‌ها چه طور یعنی علم اجمالی و علم تفصیلی لازم است زماناً متحد باشد؟ پاسخ می‌دهیم نه لازم نیست می‌توانند زمان‌های آنها مختلف باشد در نتیجه علم تفصیلی ما خواهیم داشت اگر بعد از علم اجمالی ما بیاد علم تفصیلی متأخر اصطلاحاً به آن می‌گویند. این علم تفصیلی اگر متاخر هم باشد موجب انحلال علم اجمالی می‌شود اگر که احراز شود معلوم تفصیلی به معلوم اجمالی ما منطبق باشد آنچه مهم است معلوم اجمالی و معلوم تفصیلی باید اتحاد زمان داشته باشند ولی خود علم اجمالی و خود علم تفصیلی لازم نیست با هم اتحاد زمانی داشته باشند مقدم و موخر باشند هم ایرادی ندارد.

انحلال به وسیله امارات و اصول: یعنی علم اجمالی ما که منحل می‌شد در قسمت قبلی انحلالش حقیقی بود حقیقتاًعلم اجمالی توسط علم تفصیلی منحل می‌شد. الان سراغ انحلال حکمی می‌رویم در این انحلال حکمی علم تفصیلی ما به وسیله اماره است که مثلاً فلان ظرف نجس شده یا به واسطه یک اصلی از اصول عملی است مثلاً استصحاب به ما بگوید کدام ظرف نجس است یا کدام ظرف پاک است. توضیح: هنگام جریان امارات و اصول شرعیه منجز تکلیف در برخی از اطراف علم اجمالی انحلال حقیقی برای علم اجمالی دیگررخ نمی‌دهد در حقیقت اختلال در رکن دوم پیش نمی‌آید بلکه اختلال در رکن سوم پیش می‌آید که این انهدام و اختلال در رکن سوم را در این فرض به آن انحلال حکمی می‌گویند. در بعضی از اطراف علم اجمالی اماره معتبر با اصل شرعی منجز تکلیف قائم شود و انحلال صورت گیرد که به این انحلال حکمی می‌گویند که انهدام رکن سوم صورت می‌گیرد.

شریط انهدام رکن سوم: شرط اول: بعضی از اطراف علم اجمالی که به واسطه‌ی آن اماره یا اصل شرعی منجز شده‌اند نباید تعدادشان کمتر از تعداد معلوم‌های اجمالی باشد. **شرط دوم:** منجز شرعی ما (اماره یا اصل) نباید ناظر به تکلیف دیگری مغایر با تکلیفی که به آن علم اجمالی داشتیم باشد مثلاً علم اجمالی داشتیم به حرمت یکی از این دو ظرف بخاطر نجاست حالا بینه و اماره آمده و حکم کرده به حرمت یکی از این دو ظرف به خاطر غصب (نه نجاست) نباید اینطور باشد باید سببها یکی باشد. **شرط سوم:** وجود آن منجز شرعی چه اماره یا اصل نباید متأخر از علم اجمالی باشد. نباید بعد از علم اجمالی باشد. چون اگر علم اجمالی اول بیاید بعد اماره یا اصل، قبلاً گفتیم علم اجمالی هنوز تنجز خود را دارد و منجز دیگری نمی‌تواند بیاید و آن را دوباره منجز کند. این سه شرط باید باهم محقق شوند اگر هر سه‌تای این شرطها با هم محقق شدند آن وقت شرایط انهدام و اختلال در رکن سوم پیش می‌آید وقتی رکن سوم منهدم شد علم اجمالی ما هم از درجه‌ی تنجز ساقط می‌شود به عبارت دیگر در آن طرف از علم اجمالی که آن منجز شرعی

قائم شده ما دیگر نمی‌توانیم اصل مومن جاری کنیم و رکن سوم تنجیز علم اجمالی این بود که بتوانیم در تمام اطراف اصل مومن جاری کنیم ولی ما در اینجا نمی‌توانیم در آن طرفی که اماره آمده اصل مومن جاری کنیم پس اطراف دیگر اصل مومن بدون معارض جاری می‌شود و شک در طرف دیگر بدوی خواهد بود و براحتی برات جاری می‌کنیم و علم اجمالی ما دیگر اثر تنجیزی خود را از دست می‌دهد.

نکته: بنابر نظرمحقق عراقی هم طبق این شرایطی که گفتیم رکن سوم منهدم می‌شود چون علم اجمالی دیگر مستقلاً نمی‌تواند باعث تنجز تمام اطراف در تمام حالات بشود (محقق عراقی: رکن سوم این است که علم اجمالی باید بتواند در تمام حالت مستقلاً سبب تنجز شود) پس طبق نظر ایشان رکن سوم مختل شده و موجب انحلال علم اجمالی می‌شود که به این انحلال، انحلال حکمی گفته می-شود در مقابل انحلال حقیقی که قبلاً گفتیم.

بررسی اختلال شروط سه گانه‌ای که برای انحلال حکمی علم اجمالی بیان کردیم: در صورتی که **شرط اول** محقق نشود علم اجمالی ما نسبت به عدد زائد و مقدار بیشتر همچنان جاری‌اند و باهم تعارض می‌کنند. در صورت اختلال به **شرط دوم:** علم اجمالی همچنان به تنجز خود باقی است و منجز است چون معلوم اجمالی ما معلوم تفصیلی که توسط آن اماره یا بینه محقق و معلوم شده‌بود دیگر با هم منطبق نیستند و انطباق ندارد. در صورت اختلال به **شرط سوم** علم اجمالی منجز است یعنی رکن سوم محفوظ می‌ماند پس ما همچنان مکلف هستیم چون قبل از اینکه منجز دیگری بیاید (یعنی آن اماره یا اصل منجز) علم اجمالی آمده بود و سبب شده بود که اصول مومنه در اطراف علم اجمالی باهم تعارض کنند و اینها تعارض کرده بودند و ساقط شده بودند بنابراین علم اجمالی همچنان به قوت خویش باقی است و باعث تنجز تکلیف می‌شود.

نتیجه: شرط انحلال حکمی و اختلال در رکن سوم به واسطه یک اماره یا اصل مومن شرعی این است که خود آن بینه و اماره منجز تکلیف از علم اجمالی ما موخر نباشد بنابراین فرقی ندارد محتوا و مضمون آن اماره آیا سابق بر علم اجمالی باشد یا مقارن آن زیرا منجزیت علم اجمالی زمانی ساقط می‌شود که یک منجز دیگری بیاید و باعث شود علم اجمالی ما شرایط تنجز نداشته باشد حال منجز دیگری (چه اماره چه بینه) چه زمانی قرار است منجز شود از زمانی که قیام می‌کند و به دست مکلف می‌رسد اماره ما منجز می‌شود و تنجیز آن بالفعل می‌شود ممکن است اماره وجود داشته باشد ولی به دست مکلف نرسیده آن مهم نیست مهم آن است که اماره به مکلف برسد.

تفاوت بین انحلال حکمی و انحلال حقیقی:شرط انحلال حکمی این بود عدم تاخر نفس و خود منجز شرعی از علم اجمالی ولی در انحلال حقیقی معلوم تفصیلی ما نباید متاخر از زمان معلوم اجمالی باشد چون ملاک انحلال حقیقی سرایت علم اجمالی از جامع به اطراف است و این سرایت لازمه قهری انطباق معلوم اجمالی و معلوم تفصیلی است (معلوم‌ها علم اجمالی و تفصیلی مهم‌اند و باید اتحاد زمان داشته باشند. خود علم‌ها در زمانشان دخالتی در انحلال ندارد ــــ در حقیقت).

درس۲۷ اشتراک دو علم اجمالی در یکی از اطرافشان ص۳۹۹

مثلا دو علم اجمالی داریم: علم اجمالی اول بین (الف و ب) علم اجمالی دوم بین (ب و ج) هر دو علم اجمالی در ب اشتراک دارند. دو علم اجمالی که دارای یک طرف مشترک هستند هر کدام از این دو علم دو صورت دارند. صورت اول: هر دو علم اجمالی همزمان و متعاصر در مقارن باشند هر دو شرایط تنجیز را دارند پس باید از تمام اطراف اجتناب کنیم و از آن ظرف مشترک (ب) هم باید اجتناب کنیم و ظرف مشترک توسط دو علم اجمالی ما منجز می‌شود و ما نسبت به آن تکلیف داریم. به بیان دیگر وقتی این دو علم اجمالی ما روی این ظرف مشترک قرار می‌گیرند این دو علم اجمالی برمی‌گردد به یک علم اجمالی بزرگتر که دارای دو طرف است. طرف اول: ثبوت تکلیف در ظرف مشترک (ب). طرف دو م: دو تکلیف در دو ظرف دیگر (الف و ج)هر دو علم اجمالی ما با توجه به اینکه تمام ارکان تنجز را دارند منجز می-شوند. صورت دوم: یکی از این دو علم اجمالی مقدم باشد به دیگری، در اینجا اختلاف نظر بین علما است عده‌ای گفته‌اند اگر این دو علم اجمالی که دارای طرف مشترک هستند یکی شان مقدم باشد بر دیگری علم متاخر از تنجز ساقط می‌شود و منجز نیست زیرا دیگر رکن سوم از ارکان منجزیت علم اجمالی ندارد (قبلاً گفتیم رکن سوم بنابر نظر شهید است که در اطراف علم اجمالی صرف نظر از علم اجمالی بتوان اصول مومنه جاری کرد. محقق عراقی نظر دیگری داشت).

بنابر نظر شهید و مشهور: در طرف مشترک قبلاً اصل مومن که در آن جاری شده بود به واسطه تعارض با اصول مومنه در بقیه اطراف علم اجمالی اول داشت. اصل مومنش ساقط شده بود حالا اصل مومن در طرف مشترک علم اجمالی (ب) در علم اجمالی دیگر جاری نمی‌شود چون قبلاً ساقط شده است اما طرف دیگر علم اجمالی دوم (ج) اصل مومن بدون معارض جاری می‌شود. پس در علم اجمالی دوم رکن سوم رخ داده است و علم اجمالی ما منجز نخواهد بود.

بنا بر نظر محقق عراقی: رکن سوم این بود که علم اجمالی طبق تمام احتمالات باید بتواند تنجیز خود را حفظ کند و منجز دیگری هم نباشد حالا باید دید رکن سوم طبق نظر ایشان در علم اجمالی دوم ثابت است یا نه طرف مشترک (ب) در علم اجمالی دو قبلاً اصل مومنش ساقط شده بود و علم اجمالی اول در آن منجز شده بود و تکلیف ساز بود حالا ما علم اجمالی دوم را که نگاه می‌کنیم می‌بینیم که یک رقیب دارد یعنی در طرف مشترک دو منجز است یکی همان علم اجمالی قبلی است و حالا علم اجمالی جدید مجز باشد دیگر علم اجمالی دوم از تنجز می‌افتد. این دلیل کسانی بود که قائل بودند که علم اجمالی دوم اگر موخر از علم اجمالی اول باشد و طرف مشترک داشته باشد از درجه تنجز ساقط می‌شود.

نظر شهید: علم اجمالی دوم که متاخر بود از تنجز ساقط نمی‌شود و همچنان منجز خود را حفظ می‌کند علم اجمالی ما همچنان منجز باقی می‌ماند و تکلیف ساز است زیرا علم اجمالی اولی که شما راجب آن بحث کردیم درست است که در زمان اول یعنی زمان خودش منجز بود ولی این تنجیزش مستمر نیست و در تمام زمانها استمرار ندارد فقط در زمان خودش این تنجزش را داشت بنابراین موجب تعارض اصول مومنه در تمام اطراف در تمام زمانها و به صورت مستمر نمی‌شود. فقط در همان زمان که علم اجمالی اول را داشتیم و به سبب همان علم اجمالی اول بود ولی به محض اینکه علم اجمالی دو آمد این علم اجمالی دوم ما که هست به آن یک تننجز جدید می‌دهد پس می‌تواند در زمان دوم تنجز را حفظ کند و گرنه خیر اما آنچه مهم است این است که در زمان دوم این تنجز که در طرف مشترک ما یک سبب دیگری دارد به نام علم اجمالی دوم. شهید می‌فرمایند: پس برای تنجز طرف مشترک دو سبب می-

توانیم داشته باشیم یکی اینکه علم اجمالی اول تمام شرایط ارکان تنجزش باقی بماند و همچنین باعث تنجز طرف مشترک شود. پس اینکه برخی می‌گویند به محض اینکه علم اجمالی دوم آمد دیگر تنجزش به خاطر اینکه رکن سوم را ندارد به مرحله فعلیت نمی‌رسد این اشتباه است بلکه علم اجمالی دوم همچنان ارکان تنجز خودش را می‌تواند داشته باشد و باعث منجزیت و تکلیف سازی در طرف مشترک شود. حالا ما دو منجز داریم کدامین یک را انتخاب کنیم آیا علم اجمال اول یا علم اجمالی دوم اگر بخواهیم یکی از آنها را انتخاب کنیم و بگویم فقط علم اجمالی اول این ترجیح بلامرجع است اگر بخواهیم هیچ یک را انتخاب نکنیم این خلاف فرض ما است بنابر این تنها راه معقول این است که بگویم اگر تمام شرایط و ارکان منجزیت در علم اجمالی اول و علم اجمالی دوم باقی بماند هر دویشان می‌توانند منجز باشند. این اصل مومن که در طرف مشترک جاری می‌شود هم الان یعنی در تمام زمانها می‌تواند آن به آن جاری شود یعنی در لحظه‌ای که علم اجمالی اول متولد شد می‌تواند جاری شود بعد معارض پیدا می‌کندبعد ساقط می‌شود دوباره در لحظه دوم و در لحظه‌ای که علم اجمالی دوم حادث می‌شود می‌تواند اصل مومن جدیدی بیاید و جاری شود معارض پیدا داشت معارضش تعارض و تساقط می‌کند و هر دو طرف علم اجمالی ما منجز می‌شود.

نکته: در زمان دوم برای طرف مشترک دو اصل مومن تعارض داریم یکی اصل مومنی که در الف جاری می‌شود و دیگری اصل مومنی که در ج جاری می‌شود بنابراین تمام این اصول مومنه در سه طرف باهم دیگر در زمان دوم یعنی در زمانی که علم اجمالی دوم متولد می‌شود و به هم می‌رسند باهم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند بنابراین رکن سوم از ارکان سوم منجزیت علم اجمالی وجود دارد پس هر دو علم اجمالی از این جهت در یک رتبه قرار دارند و می‌توانند منجز باشد.

خلاصه بحث: پس نظر شهید: اگر دو علم اجمالی داشته باشیم و یک طرف مشترک داشته باشند چه مقدم و چه موخر باشند هردوی آنها می‌توانند تنجز خود را حفظ کنند و تنجزشان باقی است و ارکان آنها هم باقی خواهد بود البته طبق نظر محقق عراقی مشکل پیش می‌آید بخاطر اینکه علم اجمالی دوم بایک منجز دیگر در کنارش هست اما طبق نظر شهید این مشکل پیش نمی‌آید و ارکان همگی محفوظ و باقی می‌مانند.

حکم ملاقی با یکی از اطراف علم اجمالی چیست؟ یعنی اگر که ما علم اجمالی داشتیم به نجاست الف یا ب و یک شیء بر فرض لباس با الف ملاقات کرد این ملاقی چه حکمی دارد؟ آیا ما باید از آن لباس هم اجتناب کنیم یا نه؟ توضیح شهید: اگر ما علم به نجاست یکی از دو مایع داریم و یک لباس با یکی از اطراف علم اجمالی ما ملاقات کرد در این صورت علم اجمالی جدیدی حاصل می‌شود و بین اینکه آیا این لباس من نجس است یا مایع دیگر، قبلاً علم اجمالی داشتیم بین دوتا مایع الان یک علم اجمالی جدیدی حاصل می‌شود که آیا این لباس که ملاقات کرده با مایع الف نجس است یا مایع دیگر یعنی ب نجس است. در این صورت عده‌ای از علما فرموده‌اند که علم اجمالی دوم و جدید ما منجز نیست یعنی واجب نیست ما اجتناب بکنیم از آن لباسی که ملاقات کرده اگر چه که هنوز اجتناب از آن دو مایع مشتبه واجب است به خاطر علم اجمالی اول این عده برای این ادعای خودشان دو استدلال کرده‌اند.استدلال اول: می‌گویند ما فرض می‌کنیم دو علم اجمالی متقدم و متاخر که در درسهای قبلی داشتیم جاری می‌کنیم یعنی ما دو علم اجمالی داریم با یک طرف مشترک که طرف مشترک ما همان مایع دیگر است (دو مایع داشتیم یک مایع که الان ملاقات کرده الف و

یک مایع دیگر ب) این مایع دیگر می‌شود طرف مشترک دو علم اجمالی. علم اجمالی اول ما بین مایع الف وب بود بعد لباس با الف ملاقات کرد حالا علم اجمالی داریم بین لباس و ب پس طرف ب می‌شود مشترک و قبلاً گفتیم که علم اجمالی سابق یعنی علم اجمالی اول بین دو تا مایع منجز است ولی علم اجمالی متاخر و جدید منجز نیست علم اجمالی که بین لباس و آن مایع مشترک ایجاد می‌شود دیگر منجز نیست. **پاسخ شهید:** این استدلال شما بر فرض اگر تمام باشد زمانی ما قبول می‌کنیم و صحیح است که ملاقات یا علم اجمالی به ملاقات متاخر باشد از علم به نجاست یکی از آن دو مایع قبلاً این را اشاره کرده بودیم یعنی زمان ملاقات یا علم به ملاقات باید متاخر باشد پس زمان علم اجمالی ما به نجاست یکی از آن دو مایع در آخر شهید می‌فرمایند البته ما قبلاً گفتیم که کلاً این نظر را ما قبول نداریم و باطل است اگر دو علم اجمالی باشد با یک طرف مشترک ما هر دو علم را منجز می‌دانیم و هیچ مشکلی هم ندارد.

استدلال دوم: علم اجمالی دوم (همان لباس) منجز نیست چون رکن سوم منهدم است زیرا اصاله الطهاره که در لباس جاری می‌شود تنها و بدون معارض هست و قبلاً گفته بودیم که باید در تمام اطراف علم اجمالی اصل مومن بتواند جاری شود باهم تعارض و تساقط بکنند الان این اتفاق نمی‌افتد زیرا اصاله الطهاره در لباس رابطه طولی دارد با اصاله الطهاره در آن مایع ملاقات کننده (در فرض ما مایع الف بود) قبلاً گفته‌ایم که دو اصل طولی یعنی: اصلی که با جریان پیدا کردنش دیگر جلوی جریان اصل دیگر را بگیرد. این دو اصل رابطیشان می‌شود طولی حالا اینجا با اجرای اصاله الطهاره در مایع اول الف دیگر نوبت به اجرای اصاله الطهارت در لباس نمی‌رسد پس رابطه آنها طولی است اصاله الطهارت در لباس که در طول اصاله الطهاره در مایع الف و اصاله الطهاره در مایع الف یعنی ملاقات کننده آن دیگر معارض ندارد زیرا معارض‌های آن اصاله الطهاره در مایع الف قبلاً در علم اجمالی قبلی با اصاله الطهاره در مایع ب با هم تعارض پیدا کرده بودند و تساقط پیدا کرده بودند هر دو آنها از بین رفته بودند الان اصاله الطهاره در لباس تنها باقی می‌ماند بدون معارض پس این علم اجمالی جدید که دو طرف داشتند یکی لباس و یکی مایع طرف ب در مایع طرف ب دیگر ما اصل مومن نداریم فقط یه اصاله الطاهره در لباس داریم رکن سوم پس مختل است. در این استدلال قیدی که در استدلال قبلی و اول بود را ندارین در این استدلال دوم تفاوتی نمی‌کند که علم ما به ملاقات همزمان به علم ما به نجاست یکی از نجاست آن دو مایع باشد یا متاخر باشد پس این استدلال از این جهت بهتر و وسیع‌تر از استدلال اولی است چون دیگر تقارن یا عدم تقارن فرقی ندارد شهید ظاهراً این استدلال را بدون اشکال رها می‌کند. اما یک اشکال کلی‌تر مطرح می‌کند که در بعضی حالات هست که ما نمی‌توانیم هیچ کدام از این دو تقریب را جاری کنیم یعنی هیچ کدام از این دو استدلال در آن جاری نیست در جای که علم اجمالی نجاست یکی از دو مایع ما داشته باشیم و این علم اجمالی ما بعد از برطرف شدن مایع اول باشد بعد از این آن مایع اول یعنی ملاقی تلف شد تا علم پیدا کنیم که لباسمان با این مایع ملاقات کرده استدلال اول اینجا جاری نیست زیرا علم اجمالی مقدم ما منجز نیست به خاطر اختلال در رکن سومش چون یکی از اطراف تلف شده بود پس علم اجمالی اول من دیگر جلوی تنجیز علم اجمالی متاخر من به نجاست این لباس با مایع دیگر را نمی‌گیرد و مانع آن نمی‌شود. استدلال دوم هم اینجا جاری نیست زیرا اصل مومن در مایع اول که تلف شده دیگر معنا ندارد بنا بر این آن اصلها که گفتیم رابطیشان طولی است الان آن اصل اولی جاری نمی‌شود در نتیجه اصل دوم جاری می‌شود یعنی اصاله الطهاره در لباس جاری می‌شود و این حالت تلف شدن مایع اول مانع از صلاحیتش برای اجرای اصاله الطهاره در مایع اول ندارد. درست مایع نیست ولی آثارش وجود دارد پس اصاله الطهاره می‌تواند در مایع اول جاری شود هنوز برای طهاره این مایع اول یک اثر شرعی بالفعل داریم که

همان طهارت لباس است پس باید بگوییم اصاله الطهاره در مایع اول فی حد ثابت است بنابر این بااصاله الطهـاره در مـایع دوم بـا هـم تعارض و تساقط می‌کنند پس استدلال دوم می‌آید این دو که تعارض و تساقط بکنند اصاله الطهاره در لباس بدون معارض جاری مـی-شود و ما دیگر نیازی نداریم که از آن لباس هم اجتناب بکنیم.

درس۲۸شبهه غیر محصوره ص۴۰۱

شبهه علم اجمالی یا اطراف کمی دارند که شبهه محصوره می‌باشد یا اطراف آن زیاد بودند و کثرت اطراف علم اجمـالی بـه درجـه کثیر اگر بود به آن شبهه غیر محصوره مثل اینکه شما می‌دانید یکی از این میلیون مرغ‌های که در بازار هست ذبحش شرعی نشـده ایـن که یکر در میلیون است که شبهه غیر محصوره می‌شود یا یک سانت از حیاط هزار متری نجس است که شبهه غیره محصوره مـی‌شـود. مشهور علماء می‌گویند علم اجمالی دیگر منجز نیست و از منجزیت ساقط می‌شود بنابر این وجوب موافقـت قطعیـه احتیـاط را نـدارد بلکه حرمت مخالفت قطعیه هم ندارد. در بحث شبهه غیر محصوره عام کثرت هم خیلی مهم است یعنی عامی که باعث مـی‌شـود علـم اجمالی ما از درجه تنجز بیفتد اختلال در رکن چهارم است و علت آن هم کثرت اطراف است و عوامل دیگری مثل اینکه بعضی اطراف از ابتلاء خارج شوند فعلاً مد نظر ما نیست و همان کثرت اطراف مهم است بر همین اساس این عامل کثـرت مـی‌توانـد عـدم وجـوب موافقت قطعیه را مبنی بر جواز ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی را توجیه کند علماء آمده و برای توجیه اینکه واجب نیسـت و مـا نی‌توانیم اطراف این علم اجمالی را در شبهه غیر محصوره مرتکب شویم دوتا تقریب برای آن بیان کرده‌اند.

<u>ادله دال بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره و جواز ارتکاکب بعضی از اطراف آن: دلیـل اول:</u> ایـن جـواز ارتکـاب اطراف مستند به یک مومن قوی و آن مومن قوی یعنی اطمینان ما به عدم انطباق معلوم اجمالی بر آن طرف که داریم مرتکب می‌شـویم و یکی از اطراف آن را انجام دهیم یعنی احتمال انطباق از آنها انقدر ضعیف است که از اطرف بر عکس آن می‌شود گفت کـه اطمینـان دارم که این مرغ که ذبح نشده و حرام است نسیت به اطراف علم اجمالی من که هر چقدر زیادتر باشد قیمت احتمال برای این انطبـاق کمتر و کمتر می‌شود تا به درجه‌ای برسد که خلافش مورد اطمینان است یعنی عدم انطباق آن. **<u>اشکال دلیـل اول:</u>** عـدم وجـود چنـین اطمینانی بالفعل زیرا تمام اطراف شبهه غیر محصوره ما در این که مستحق چنین اطمینانی هستتند بـا هـم مسـاوی هسـتند. روی مـرغ شماره یک دست بگذارم این اطمینان دارم شماره دو و سه و... و بقیه مرغ‌ها هم استحقاق چنین اطمینانی را دارند. اگر این اطمینـان‌هـا بالفعل بخواهد تمام این مرغ‌ها جاری بشود نتیجه آن می‌شود که من اطمینان دارم که تمام این مرغ‌ها حلال است که با علم اجمالی من به اینکه یکی ار آنها حرام بود منافات دارد مشکل این است.

<u>جواب شهید به این اشکال:</u> اگر این اطمینان‌های که شما می‌گوید مجموع آنها جمع شوند و منتهی شوند به یک مسئله سالبه کلیـه یعنی هیچ کدام این مرغ‌ها آن مرغ حرام نیست و مشکوک نیست و من اطمینان دارم در چنین قضیه‌ای واضح است که اشـکال درسـت است منافات دارد با علم اجمالی لکن ما هیچ وقت به چنین قضیه‌ای سالبه کلیه‌ای که بگویم هیچ کدام حرام نیست نمی‌رسیم چـون بـه مرور که مصرف می‌کنی هر چقدر که بیشتر مصرف کنی از آن در مرغهای باقی مانده احتمال اینکه حرام باشد قوی می‌شود پـس بـرای پاسخ به اینکه چرا ما به این قضیه سالبه کلیه هیچ وقت نمی‌رسیم شهید پاسخ می‌دهند که اولاً ما یک جواب نقضی می‌دهیم یک جواب

حلی. **جواب نقضی:** که به عدد اطراف علم اجمالی ما احتمالات عدم انطباق داریم لکن با این وجود هیچ وقت منتهی به عدم انطباق جمیع با همان شدتی که احتمال اول در هر کدام می‌رفت یعنی هر چقدر مرتکب شویم و جلو بریم مرغهای بیشتری مصرف کنیم احتمال عدم انطباق ضعیف‌تر می‌شود و اطمینان ما از بین می‌رود. **جواب حلی:** قاعده مذکور که گفتید احتمال مجموع همه آن اطراف در عدم انطباق با همان قدرت و قوت احتمال اولیه است این قاعده به شرطی ثابت است که هر کدام از این اطمینان‌ها که در تک تک این اطراف هست دو مطلب راثابت می‌کند. اول بیاد احراز کند عدم حرمت آن متعلقش را یعنی بگوید این مرغ حرام نیست. دوم اثبات کند که این متعلقش یعنی عدم حرمت ثابت است حتی در صورت وجود متعلق طرف دیگر حتی اگر طرف دیگر را هم بخوریم باز اطمینان دارم و همین طور تا آخر به نحو قضیه شرطیه می‌شود اگر که الف موجود باشد ب هم موجود است حتی بنابر تقدیر وجود الف یعنی اطمیمنان در ب هست حتی اگر الف هم باشد در ج هم باشد و همین طور تا آخر ما در مقام بحث وقتی اطمینان داریم به عدم انطباق معلوم اجمالی بر اطراف اول این لازم ندارد که انطباق داشته باشیم به عدم انطباق در اطراف باقی مانده هد چقدر جلوتر برویم این اطمینان ما ضعیف‌تر می‌شود و احتمال انطباق بر حرام بیشتر می‌شود بنابر این آن قضیه سالبه‌ای که پیش نمی‌آید به عبارت دیگر این اطمینان که شما صحبت از آن می‌کنید ناشی از حساب احتمالات است یعنی احتمالات انطباق با حرام در اطراف باقی مانده است که بنای ما می‌شود دلیل ما می‌شود در عدم انطباق در این مورد که داریم مرتکب می‌شویم در این صورت ما مجوزی برای اطمینان انطباق حرام در یک طرف هنگام فرض عدم انطباق در طرف دیگر نخواهیم داشت و مشکل همین است. **اشکال دوم:** بعد از تسلیم به وجود اطمینان مذکور که شما می‌گوید این اطمیان یه عدم انطباق چون در همه اطراف وجود دارد این اطیمنان‌ها با هم دیگر در حجیتشان متعارض هستند زیرا ما علم اجمالی داریم به بعضی این اطمینان‌ها بالاخره می‌دانیم که حرامی وجود دارد و این تعارض بین اطمینان‌ها موجب سقوط حجیت تمام اطمینانها می‌شود. **پاسخ شهید:** علم اجمالی که ما به کذب بعضی از این اطمینان‌ها داریم کلاً علم اجمالی به بعضی امارات داشته باشیم موجب تعارض بین امارات می‌شود و موجب سقوط آنها می‌شود منتها باید دقت کرد که به خاطر یکی از این دو سبب موجب سقوط می‌شود باید ببینیم که این دو سبب وجود دارد یا نه. سبب اول: باید این علم اجمالی ما موجب تکاذب بین خود امارات و اطمینان‌ها شود به گونه‌ای که ما دیگر امکان تعبد به این اطمینان‌ها و امارات را نداشته باشیم حال باید دید که اینجا قضه همین است این علم اجمالی به گونه‌ای است که بین خود اطمینان‌ها هم تکاذب ایجاد می‌شود یا نه.سبب دوم: حجیت این امارات در صورت علم اجمالی به حرمت موجب ترخیص و اجازه در مخالفت قطعیه بشود آیا در این مسئله موجب ترخیص می‌شود. شهبد می‌فرماید وقتی که بررسی می‌کنیم می‌بینیم که هیچ کدام از این دو سبب وجود ندارد و علت منتفی بودن سبب اول زیرا اگر التزام وجود نداشته باشد که اگر یک اطمینان در یک طرف باشد سبب کذب اطمینان در طرف دیگر شود اگر چنین التزامی وجود نداشته باشد سبب اولی هم پیش نمی‌آید چون هر دو اطمینان ما می‌توانند با هم صادق باشند البته با یک حدی مثلاً ده‌تای اول تا نصف باشد و مجموعه این اطمینان‌ها هم تکاذبی ندارند چون قبلاً گفتیم که مجموع همه این اطمینان‌ها منتهی به قضیه سالبه کلیه و اطمینان به مجموع متعلقاتشان نمی‌شود زیرا هر دو اطمینان لازم ندارد که مجموعه آنها کاذب باشند شاید هم صادق باند زیرا از هزارتا مرغ هم ۵۰۰ تاشو بخوریم می‌تواند همش صادق باشد. چرا سبب دوم نیست چون ترخیص در مخالفت قطعیه وقتی لازم می‌آید که همه اطمینان‌ها حجت باشد و دلیل حجیت همه این اطمینانها هم اقتضا کند که همهٔ آنها به صورت تعینی حجت باشد(یعنی دست روی

هر کدام که بزنیم معیناً حجت باشد) آیا این درست است؟ خیر الا اینکه صحیح این است که مفاد دلیل و حجیت این اطمینان‌ها نمی-گوید که آنها به صورت تعینی حجت هستند بلکه می‌گوید که به صورت تاخییری حجت هستند. از بین مثلاً کل میلیون ما اطمینان داریم و حجت هستند برفرض تا ۹۰۰هزارتا حجت است چون دلیل حجیت این اطمینان‌ها از سیره عقلا گرفته شده وقتی به سراغ عقلاء در شبهات غیر محصوره می‌رویم می گوید حجیت اینان تا یک حدی است و تأثیری است تا حدی که ما دیگر اطمینان به مخالفت قطعیه نداشته باشیم پس بنابر این نتیجه می‌گیریم که این مطلبی که در اشکال دوم فرمودید که اگر ما همه اینها را قبول کنیم قضیه سالبه را هم قبول کنیم آن وقت همه آنها حجت می‌شوند و تعارض و تساقط می‌کنند شهید جواب دادند خیر علم اجمالی زمانی باعث تعارض و تساقط این اطمینان ها شود که دوتا سبب داشته باشد۱- خود این اطمینان ها باهم تکاذب داشته باشند (یعنی یکی درست باشد آن یکی بگوید حتماً کاذب است) پاسخ دادیم که لازم نمی‌آید ممکن است که هر دو درست و صادق باشند تا یک حد ولی لزومی ندارد اگر یکی صادق بود دیگری کاذب باشد. ۲- سبب دومی که می‌توانست بیاد و علم اجمالی ما اینها رو از حجیت ساقط کند این بود که موجب ترخیص در مخالفت قطعیه شود که سیره عقلا دلیل ماست و این سیره به ما اجازه مخالفت قطعی نمی-دهد می‌گوید تا حدی می‌تواند مرتکب شوی تا حدی شما اطمینان داری که این حرام نیست که آن اطمینان به انطباق برایمان پیش نیاید تا مرز۹۰۰ هزارتا می‌خورد ولی اگر جلو برویم احتمال اینکه مرغ بدون ذبح شرعی باشد می‌رود و این احتمال قوی‌تر می‌شود که عقلا می‌گویند دیگر دست نگه دار مثلاً آخرش که ۱۰۰تا مرغ ماند می‌گوید دیگر اینها رو نخور و کنار بگذار بنابراین هیچ وقت ما نداریم که همه اینها را عقلا بگویند می‌توانی بخوری پس بگوی آن مرغ حرام را هم می‌توانی بخوری به این نتیجه نمی‌رسیم بنابر این ما این استدلال اول را گفتیم که برای جواز ارتکاب بعضی از اطراف شبهه غیر محصوره بود بعد دو اشکال هم به آن کردیم و دو اشکال را هم جواب دادیم.

درس۲۹ تقریب دوم ص۴۰۵

تقریب دوم: قائلین به جواز ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی می‌گویند که رکن چهارم از ارکان تنجیز علم اجمالی مختل می-شود زیرا جریان اصول مؤمنه در همه اطراف علم اجمالی دیگر منتهی به جواز مخالفت قطعیه نمی‌شود و به خاطر کثرت اطراف علم اجمالی عادتاً امکان ارتکاب جمیع اطراف بدون معارض می‌آید جاری می‌شود و همین جریان اصول مؤمن برای ما جواز ارتکاب می-آورد. شهید می‌فرماید: این استدلال بر اساس مبنای ما و مشهور در رکن چهارم صحیح است ولی مبنای استاد خوئی در رکن چهارم بناء نهاده‌اند و بیانی که داشتن تمام نیست. در مبنای استاد خوئی مشکل این بود که جریان اصول مؤمنه در تمام اطراف منتهی به ترخیص قطعی در مخالفت با واقع شود در حالی که این محذور و مشکل الان با جریان اصول مؤمن در همه اطراف در فرض ما جاری می‌شود و حاصل می‌شود هر چند ترخیص در مخالفت قطعیه را به دنبال ندارد به خاطر اینکه مکلفین قادر به ارتکاب جمیع اطراف در اینجا نیستند به خاطر اینکه اطراف بسیار بسیار کثیر هستند. ثمره بین دو مبنا مشهور و مبنای استاد خوئی از اینجا روشن می‌شود.

نقد استاد خوئی در مورد تقریب دوم در شبهه غیر محصوره: اگر احتیاط در شبهه غیر محصوره به خاطر عدم قدرت مکلفین به مخالفت قطعیه واجب نباشد و شما بگوید که جایز بعضی از اطراف را ما مرتکب شویم نتیجه‌اش این می‌شود که درتمام حالاتی که

مخالفت قطعیه غیر ممکن و متعذر باشد چه شبهه محصوره یا شبهه غیر محصوره بگوییم که احتیاط واجب نیست یعنی حتی در شبهات محصوره هم اگر جای مخالفت قطعیه به دلیلی متعذر و غیر ممکن شد باز شما باید بگوید که احتیاط واجب نیست در حالی که علماء همچین فتوای را نمی‌دهند. مثلاً مکلف علم به حرمت توقف کردن در یک ساعت معین در یکی از این دو مکان را دارد که می‌داند که حرام است توقف کردن یا مکان شماره یک یا در مکان شماره دو چون ساعت خاص دارد مخالفت قطعیه ممکن نیست چون در آن ساعت معین انسان نمی‌تواند در هر دو جا باشد منتها اشکال این است که در اینجا هر چند شبهه غیر محصوره است و مخالفت قطعیه هم ممکن نیست ولی کسی از علماء قائل به جواز نشده، همه می‌گویند در اینجا احتیاط کرده و در هیچ یک از آن دو مکان توقف نکند.

نقد شهید بر سخن استاد خوئی: بر اساس مبنای مشهور در رکن چهارم ما می‌توانیم این تقریب را از دو زاویه نگاه کنیم با دو بیان مورد بررسی قرار دهیم. بیان اول: بیان عدم قدرت بر مخالفت قطعیه جریان اصول مؤمنه را در تمام اطراف علم اجمالی ممکن می‌سازد زیرا منتهی به ترخیص عملی در مخالفت قطعیه نمی‌شود چون اصلاً مخالفت قطعیه غیر ممکن است با این بیان تمام حالات عاجز بودن مکلف از مخالفت قطعیه مشمول این استدلال قرار می‌گیرد و اشکالی که استاد خوئی بیان کردند وارد می‌شود. منتها شهید این طور بیان کردن صحیح نیست زیرا آنچه مانع بیان اصول در تمام اطراف علم اجمالی است یک چیز بیشتر نیست و آن تقدیم اغراض ترخیصه بر اغراض لزومیه به سبب علم اجمالی این تقدیم هم توسط مولا صورت می‌گیرد و در حالی که ما قبلاً بحث کردیم که چنین تقدیمی بر خلاف سیره و ارتکاز عقلاء است و واضح می‌شود که شمول دلیل اصل مومن بر کلیه اطراف علم اجمالی مخالف ارتکاز و سیره عقلاء است حالا تصادفاً در شبهه غیر محصوره مکلف اصلاً قادر به مخالفت قطعیه نمی‌شود در عالم خارج ولی این تصادف باعث تغییر در اصل قضیه ما نمی‌شود و آن قضیه عقلائی همچنان ارتکاز باعث عدم شمول دلیل اصل مومن بر جمیع اطراف می‌شود و اصول مومنه نمی‌توانند در تمام اطراف علم اجمالی جاری شود این اگر ما بیان اول را قبول کنیم. بیان دوم: عدم قدرت بر مخالفت قطعیه اگر ناشی از کثرت اطراف باشد (شبهه غیر محصوره) منجز به این می‌شود که اجرای اصول مؤمنه در تمام اطراف امکان پذیر باشد چون در چنین نوع اغراضی لزومی که مردد بین اطراف کثیری هستند عقلا مانعی و محذوری در تقدیم اغراض ترخیصی بر اغراض لزومی توسط مولا و بخاطر رعایت حال مکلف نمی‌بینند و جایز می‌داند برای تحصیل عباد و راحتی کار عباد جایز می‌داند. یا می‌توان گفت که سیره و ارتکاز عقلائی اینجا می‌گوید که دست برداشتن از اغراض ترخیصی کثیر در مقابل اغراض لزومی قلیل جایز نیست به خاطر حرام نباید مکلفین به سختی بیفتند طبق این بیان مانعی از اجرای اصول مومنه در تمام اطراف علم اجمالی در شبهه غیره محصوره وجود نخواهد داشت. شهید این بیان دوم را می‌پذیرد و می‌گویند به خوبی توانست رکن چهارم را توضیح دهد برای ما و نتیجه آن می‌شود عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره و نقضی که استاد خوئی وارد کردند اینجا وارد نیست چون ما توضیح دادیم علت اینکه اغراض ترخیصی را بر لزمی مقدم می‌کنیم دقیقاً بر اساس یک سیره و ارتکاز عقلای است.

نکته: این دو تقریب که ما گفتیم برای جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی در شبهه غیره محصوره همین دو تقریب را ما می‌توانیم برای بیان عدم وجوب احتیاط در اطراف شبهه غیر محصوره هم بیان کنیم منتهی تفاوت این شد که تقریب اولی در شبهاتی که اصلاً

مومن در آن جاری است هم صادق است زیرا در آن تقریب ما اصلاً سراغ اصل مومن نیامدیم ما رفتیم سراغ اطمینان به عدم انطباق تقریب دوم که اساس آن بر جریان اصل مومن در اطراف شبهه غیره محصوره بود.

درس۳۰موارد سقوط علم اجمالی از تنجزص۴۰۷

یکی از موارد سقوط علم اجمالی از تنجز مواردی است که ارتکاب اطراف علم اجمالی غیر مقدور باشد این غیر مقدور بودن و انتفاء دو نوع است یا انتفاء قدرت است عقلاً یا انتفاء قدرت است عرفاً. انتفاء قدرت عقلی یعنی همان قدرت به محال و مکلف عاجز است از اینکه حقیقتاً مرتکب آن فعل شود عجز آن حقیقی است مثل تکلیف انسان به طیران الی هوا عقلاً قدرت ندارد. انتفاء قدرت عرفی که اصطلاحاً به آن خروج از محل ابتلاء هم می‌گویند یعنی هر چند عقلاً قدرت دارد ولی این تکلیف آنقدر برای آن مشقت دارد که موجب انصراف و منصرف شدن مکلف می‌شود و عرفاً آن را عاجز از انجام تکلیف می‌داند مثل هر چند که الان می‌شود برویم سر کلاس ولی انقدر مشقت دارد که عرفاً می‌گویند ممکن نیست. سقوط علم اجمالی از تنجز که قدرت عقلی بود به اختلال در رکن اول است یعنی علم به جامع ما نداریم زیرا اطرافی که مقدور مکلف نیست عقلاً اصلاً نمی‌تواند موضوع تکلیف بالفعل برای مکلف باشد چون از شروط عامه تکلیف قدرت بود و تکلیف فعلی هم مشروط به قدرت است و قبلاً قدرت را مکلف ما ندارد در حقیقت این مورد انتفاء عقلی قدرت مثل حالت اضطرار به فعل یکی از اطراف بود که در جلسات قبل گفتیم که باعث سقوط علم اجمالی می‌شود در آن مورد اضطرار به فعل داشت باید یکی از آن را مرتکب می‌شد اینجا اضطرار به ترک دارد و نمی‌تواند یکی از آن را انجام دهد در حقیقت ما دو نوع اضطرار داریم یکی اضطرار به فعل(که در درس قبلی بود) یکی اضطرار به ترک که در این درس است که مکلف نمی‌تواند تکلیف را انجام دهد.

نقد شهید: در مقام مقایسه بین اضطرار به فعل و اضطرار به ترک که همین قدرت عقلی است این دو باهم نقاط افتراق و اشتراک دارند **نقطه اشتراک** این است که در هر دو چه اضطرار به فعل باشد چه اضطرار به برک عدم توجه نهی و زجر بالفعل به آنهاست یعنی آنجا که مکلف مضطر به فعل و ترک است اصلاً نهی و منع و زجر بالفعل به مکلف تعلق نمی‌گیرد یعنی ما علم اجمالی به تکلیف نداریم یک طرف آن وجود ندارد شک بدوی می‌شود نقطه افتراق در مبنای نهی اختلاف دارند در مفسده و مصالح فعل اختلاف دارد آنجا که طرف یکی از اطراف را می‌خورد نباید خمر باشد یک نهی داشتیم اینجا هم در حقیقت یک نهی داریم که نباید این کار را انجام دهد ولی در محدوده قدرت مکلف نیست اینها در مبادی نهی با هم اختلاف نظر دارند. **نقطه افتراق به ترک:** شهید می‌فرماید در اضطرار به فعل آن مصداق و حصه‌ای از فعل لحاظ می‌شود که مغایر با حصه اختیاری است پس می‌توانیم بگوییم حصه اضطرار ما همان طور که نهی ندارد مفسده ندارد مفسده در طرف دیگر است یعنی اگر شما مضطر شدید یکی از مایع ها را که شاید خمر باشد بخورید انجام نهی روی آن مایع نیامده مفسده نیامده مفسده فقط در مصداقی است که اختیاراً می‌توانید انجام دهید. اما در اضطرار به ترک (انتفاء قدرت عقلاً) اضطرار به ترک ما حصه وجودی خاصی را نمی‌آورد ترک است انجام ندادن است پس نمی‌شود فرض کنیم که آن فعل غیر مقدور دارای مفسده حرمت نباشد چون فرض وجودش مساوی با وقوع در مفسده است. مثال دو فرد تصور کنید به اینکه مضطر هستند یکی مضطر به اکل لحم خنزیر به خاطر زنده بودن دیگری مضطر به اکل لحم خنزیر است زیرا اصلاً لحم خنزیر در

دست او وجود ندارد. در اولی که مضطر به خوردن است مفسده و مغبوضیت اصلاً وجود ندارد ولی در دومی که مضطر به ترک است قادر به خوردن هست دستش به آن نمی‌رسد و علت اینکه نهی روی آن نیامده به خاطر عدم مفاسد و مغبوضیت نیست به خاطر عدم امکان وجوب آن است در حقیقت سالبه به انتفاء موضوع است.

نتیجه: مبادی و ملاکات نهی می‌توانند مشروط به عدم اظطرار آن فعل باشند ولی نمی‌تواند مشروط و منوط به عدم و عجز به آن باشند در اینجا مفسده‌اش مشروط به این است که عاجز نباشی فرقی نمی‌کند چه عاجز باشی چه قادر باشی اکل لحم خنزیر مفسده دارد بحث عجز مطرح است.

خلاصه: در حالت اضطرار به فعل یکی از اطراف علم اجمالی گفتیم علم اجمالی به آن تکلیف ندارین نه به لحاظ خود نهی و نه به لحاظ مبادی و ملاکاتش که مفسده و مبغوضیت ندارد ولی در معنای عجز در انجام یک فعل در یکی از اطراف علم اجمالی خود نهی اگر چه که ثابت نیست سالبه به انتفاء موضوع است دستمان به آن نمی‌رسد و مبادی نهی اجمالاً ثابت هستند پس رکن اول که علم به جامع باشد حاصل است نسبت به مبادی و مغبوضیت در این حالت است چون بنابر مبنای شهید و مشهور اصل مومن در آن طرفی که مقدور مکلف است بلامعارض می‌ماند در طرف غیر مقدور هم اصلاً اصل مومن نمی‌خواهد در دسترسش نیست. طبق مبنای محقق عراقی علم اجمالی ما چگونه از درجه تنجز می‌افتد چون که علم اجمالی دیگر صلاحیت تنجز علم اجمالی را در احتمالات ندارد چون تنجیز یعنی عقلاً تکلیف بتواند انجام شود در حالی که در طرف غیر مقدور تکلیف عقلاً برگردن مکلف نمی‌آید. تا اینجا مشخص شد که یکی از اطراف علم اجمالی غیر مقدور باشد علم اجمالی غیر مقدور باشد علم اجمالی دیگر مننجز نیست. حالا اگر یکی از اطراف علم اجمالی مقدور باشد ولی از محل ابتلاء خارج شود (صورت دوم) باز مشهور می‌گویند این علم اجمالی منجز نیست زیرا یکی از شرایط تکلیف در کنار قدرت این بود که باید در محل ابتلاء هم باشد تا این تکلیف منجز شود منتها نظر شهید این است چه آن تکلیف غیر مقدور باشد چه خارج از محل ابتلا ما قول مشهور را نمی‌پذیریم.

قول صحیح از نظر شهید: دخول در محل ابتلا شرط تکلیف نیست همان عقلی کفایت می‌کند چون مادامی که این فعل از طرف مکلف مختار امکان عقلی داشته باشد تکلیف ممکن است نهی و زجر از آن را هم امکان دارد و معقول است طرف نمی‌تواند ولی ما می‌توانیم نهی کنیم آن را. **اشکال:** فایده این نهی و منع چه خواهد بود وقتی طرف قادر به انجام آن نیست چرا شما آن را نهی می‌کنید با وجود عدم صدور قطعی. **جواب:** در اینکه فایده این نهی منع چیست همین قدر بس است که ما بگویم که مکلف نسبت به مولا قصد تمکین داشته است قصد اطاعت و تعبد به ترک آن داشته است. در اینجا صحیح این است که بگوییم علم اجمالی منجز نیست به خاطر همان اختلال رکن سوم باز اصل مومن و برائت در آن طرفی که خارج ابتلا دیگر جاری نمی‌شود در طرف دیگر بدون معارض جاری می‌شود حالا چرا اصل مومن در طرفی که من قدرت دارم ولی خارج محل ابتلاست جاری نمی‌شود زیرا مجرای اصل برائت تزاحم بین اغراض لزومی و اغراض ترخیصی است و در آن طرفی که خارج از محل ابتلا است دیگر ما چنین تزاحمی را نداریم بلکه غرض لزومی محتمل را به حکم خروج از محل ابتلا علما ما منافی با غرض ترخیصی در آن مورد نمی‌دانند می‌تواند هر دو باشد اجرای اصل در طرف دیگر بلامعارض جاری می‌شود مشکلی پیش نمی‌آید.

درس۳۱علم اجمالی به تدریجات ص۴۱۰

تا کنون هرچه بحث کردیم در مورد امور دفعی بودند که در مقابل ما بودند چند ظرف همین الان دفعتاً بالفعل مقابل شماست و نمی‌دانید کدام نجس است. اما در مقابل آن امور تدریجی دارند که در طول زمان به تدریج می‌آیند آنها دفعتاً به وجود نمی‌آید تمام اطراف علم اجمالی ما در یک زمان محقق نمی‌شوند در طول زمان به مرور به دست می‌آیند به آن علم اجمالی به تدریجیات می-گویند.مثال خود شهید در علم اجمالی به تدریجیات یکی از اطراف علم اجمالی ما تکلیفش فعلی است ولی طرف دیگه منوط به زمان متاخر و سپری شدن مدت زمانی است. مثال یک زن در ایام ماه می‌داند که چند روز نباید در مسجد توقف کند ولی تاریخ عادت خود را گم کرده نمی‌داند اول ماه است یا وسط ماه یا آخر ماه و همه آنها به تدریج بدست می‌آیدو یکی از اطراف علم اجمالی تکلیف فعلی است ولی طرف دیگر منوط به زمان متأخر و سپری شدن مدت است تکلیف چیست آیا علم اجمالی منجز است؟ بعضی از اصولی‌ها در تنجیز علم اجمالی تدریجی اشکال کرده‌اند.

اشکال اول: رکن اول مختل است و منجز نیست زیرا خانم در ابتدای ماه علم اجمالی به تکلیف فعلی ندارد او می‌داند که یا الان حائض است یا نیمه ماه یا آخر ماه در صورت اول که اول ماه است تکلیف فعلی دارد ولی در صورت دوم و سوم تکلیف فعلی ندارد پس می‌شود گفت علم به تکلیف فعلی ندارد بلکه شک بدوی و ابتدای است و برائت جاری می‌کنیم. آیا من حائض هستم نه؟ اصل عدم است پس علم اجمالی منجز نیست.

اشکال دوم: رکن سوم مختل است زیرا این خانم در ابتدا ماه احتمال توقف در مسجد را نمی‌دهد ولی همین احتمال را در نیمه ماه و آخر ماه نیز می‌دهد حرمت اولی فعلاً مشکوک و اصالت برائت جاری می‌شود حالا حرمت دوم اگرچه هنوز نیامده و مشکوک است ولی مورد اجرای اصل برائت دیگر نیست چون احتمال حرمت دوم هنوز محقق نشده پس در ابتدای ماه نمی‌تواند برائت جاری کنیم ولی در وسط و آخر ما نه، پس ما در تمام اطراف نمی‌توانیم برائت جاری کنیم لذا رکن سوم مختل است. پس این خانم در ابتداء ماه یک اصل مومن در حرمت دارد آن هم در ابتدا و توقف فعل که آن هم معارضی ندارد و جاری می‌کند اصاله طهاره، اصاله البرائت علم اجمالی دیگر منجز نیست. این طبق مبنای مشهور از رکن سوم بود. اما تفسیر محقق عراقی متفاوت بود علم اجمالی باید در تمام حالات منجز باشد آن توقف و مکث الان وجود ندارد صلاحیت منجزیت در اول ماه ندارد. رکن سوم را ندارد الان که نمی‌تواند برای حیض وسط ماه تکلیف داشته باشد. چون تنجز هر تکلیف فرع ثبوت هر تکلیف و به طبع آن به فعلیت رسیدن آن تکلیف است و در اول ماه علم اجمالی صلاحیت تنجز معلوم احتمال را طبق همه احتمالات ندارد.

نظر شهید: هیچ کدام از اینها درست نیست یعنی هم رکن اول است هم رکن سوم هست هر دو رکن محفوظ است. **رکن اول** مختل نیست زیرا که مقصود از فعلیت که اصولین می‌گویند که ما باید علم اجمالی در تکلیف فعلی داشته باشیم این فعلیت وجود تکلیف در همان لحظه نیست این فعلیت زمان حال نیست این فعلیت یعنی صلاحیت یعنی تکلیف در طول زمان باید صلاحیت داشته باشد که دارد پس جامع بین تکلیف در همین آلانی که هستیم و در آینده وجود دارد دو تا بالفعل هستند و هر دو صلاحیت تنجز را دارند زیرا مولویت تکالیف مولا اختصاص به این لحظه آن لحظه ندارد در طول عمر است و اختصاص به این ندارد که الان باشد یا بعداً پس

رکن اول محفوظ است. **رکن سوم** هم محفوظ است زیرا رکن سوم طبق نظر شهید و مشهور باقی است زیرا اصل مومن در طرف فعلی با اصل مومن در طرفی که متاخر است بالاخره با هم تعارض می‌کنند درست زمان یک سانی ندارند ولی در تعارض وحدت زمانی شرط نیست یک حدیث از امام علی علیه السلام با یک حدیث از امام زمان عج الله تعالی فرجه که زمانشان باهم فاصله دارند می‌توانند با هم تعارض پیدا کنند در تعارض وحدت زمانی شرط نیست بلکه بر می‌گردد به همان شمول دلیل اصل برای یکی از این دو تا یعنی اینکه در حقیقت ما نمی‌دانیم دلیل اصلمان شامل اصل مومن اولی می‌شود یا اصل مومن دومی مشکل این است. طبق نظر محقق عراقی باز هم رکن سوم هست چون علم اجمالی صلاحیت تنجز را بنابر هر تقدیری با این توجیه دارد ولکن زمانها با هم مختلف باشد زمان مهم نیست تکلیف همان شرط فعل و بلوغ و قدرت را می‌خواهد زمان در آن مطرح نیست تنجز هم همین طور. **نظر نهایی شهید:** ما باید بگویم که علم اجمالی در تدریجیات هم منجز است و شبهاتی که علما مطرح کرده‌اند پیرامون عدم تنجز علم اجمالی در تدریجیات همگی مردود هستند.

<u>نظر محقق عراقی:</u> ایشان قائل هستند که در این مسئله علم اجمالی به جامع ما اصلاً تدریجی نیست علم اجمالی در تمام اطراف بالفعل است. تکلیف اگر در زمان حال باشد که فعلی است لکن اگر در زمان متاخر و آینده هم باشد از باب وجوب مقدمه واجب واجب است تازه از مقدمات مفوته است که اگر انجام ندهیم نمی‌توانیم واجب را انجام دهیم یعنی اگر که زن تکلیف داشته باشد برای آینده از باب مقدمه مفوته بر او لازم است که برای خودش مقدماتی فراهم کند تا وقتی که زمانش رسید قدرت بر انجام تکلیف را داشته باشد پس از الان یک تکلیف گردن آن می‌آید حفظ قدرت ازهمین الان باید مقدمات آن را آماده کند نباید خود را در وضعیتی بیندازد که زمانی که تکلیف آمد کار از کار گذشته باشد پس در هر دو طرف تکلیف بالفعل است.

<u>ردیه شهید:</u> ما بر این نظر محقق عراقی چند اشکال داریم: **اولاً:** با توضیحاتی که داده شد برای اثبات تنجز علم اجمالی در تدریجیات نیازی به این توضیحات وتوجیهات نیست. **دوماً:** این وجوب حفظ قدرتی بیان کردید واجب است به حکم عقل است و عقل می‌گوید واجب است حفظ قدرت برای امتثال تکلیف در صورتی که آن تکلیف منجز شده باشد تکلیفی که هنوز منجز نشده عقل نمی‌گوید آن را حفظ کنید مثلاً یه روزی قرار حج بروم پس از الان لازم نیست خود را به سختی بیندازم تا قدرتم برای زمانی که قرار برم حج حفظ شود اول باید تکلیف بیاید منجز بشود بعد مقدمات رکن منجز شود این حکم عقل است پس لازم است که قدرتش را برای یک تکلیفی که منجز شده حفظ شود ولی این تکلیف هنوز منجز نشده مگر اینکه توضیح شهید را بپذیریم با علم اجمالی منجز شود عاقبت بر می‌گردد به پذیرش قول شهید که بگویم علم اجمالی در تدریجیات هم منجز است. **سوماً:** اگر که منجز ما علم اجمالی به تکلیف فعلی و وجوب حفظ قدرت امتثال نسبت به تکلیف آینده و متاخر باشد ای محقق عراقی این علم اجمالی شما که یک طرف آن علم اجمالی بالفعل است و یک طرفش حفظ قدرت امتثال از باب مقدمه مفوته این علم اجمالی فقط می‌تواند عدم تقویت قدرت را و حفظ قدرت را بر انجام آن واجب کند کاری به تکلیف آینده ندارد مقدمه را گرفتی ذی‌المقدمه را رها کردی بحث ما پیرامون ذی-المقدمه بود یعنی تکلیف آینده آن را چیکار کنیم باشد حفظ قدرت می‌کنیم آن واجب است با توجیح شما کاری به تکلیف متاخر و

اینکه آیا واجب تکلیف انجام بدم یا نه اصلاً ندارد باید تکلیف واجب آینده و متاخر را از راه دیگری اثابت کرد و تنها راهش همین است که از توجیح شهید استفاده کنیم.

درس۳۲ طولیت بین طرفین علم اجمالی ص۴۱۴

رابطه طولی بین اطراف علم اجمالی به این معناست که یکی از تکالیف مترتب بر عدم دیگری است. یعنی علم اجمالی ما دو طرف دارد یکی از این دو طرف مترتب است. بر عدم دیگری فرض کنیم که ما علم اجمالی داریم که یک واجبی گردن ما است منتها نمی-دانیم که آن واجب وفای به دین است یا رفتن به حج. در اینجا و جوب حج مترتب به عدم وجوب وفای به دین، اگر بر من واجب نباشد که بدهکاریم را بدهم آن زمان من مستطیع می‌شوم و باید به حج بریم. این مسئله خود دو صورت پیدا می‌کند.

صورت اول: وجوب حج مترتب باشد بر مطلق تامین (در امان بودن تکلیف نداشتن) از وجوب وفای به دین یعنی هرجور بتوانم از دست وجوب به وفای دین در امان باشم آن زمان حج بر گردن من واجب ولو اینکه این تامین و رها بودن از وجوب دین به واسطه اجرای اصل باشد. **صورت دوم:** وجوب حج مترتب باشد به عدم وجوب وفای به دین نه در هر صورت بلکه واقعاً بر من واجب نباشد وفای به دین، آن زمان حج گردن من می‌آید. در صورت اول: عدم تنجیز علم اجمالی من قطعاً به خاطر مختل شدن رکن سوم است چون اصل مومن از وجوب وفای دین جاری می‌شود مثلاً برائت از وجوب وفای به دین جاری می‌شود ولی اصل مومن از وجوب حج جاری نمی‌شود که بخواهد با او معارضه کند زیرا وجوب حج به محض اجرای برائت از وجوب وفای به دین منجز می‌شود شکی دیگر نیست موضوع باقی نمی‌ماند برای اصل دیگری یک تکلیف گردن من می‌آید شک دیگری هم در کار نیست.

اشکال صورت اول: این استدلال بنابر این که ما علیت علم اجملی را برای وجوب موافقت قطعیه انکار کنیم. یعنی مسلک اقتضاء را بپذیریم یعنی قائل باشیم که خود علم اجمالی علت برای وجوب موافقت قطعیه وجوب احتیاط نیست بلکه علت اصلی وجوب احتیاط بر وجوب موافقت قطعیه عدم جریان اصول مومنه در اطراف علم اجمالی به دلیل اینکه با هم دیگر تعارض می‌کنند مبنای خود شهید. پس بنابر نظر به علیت علم اجمالی و استحاله جریان اصل در بعضی از اطراف علم اجمالی چگونه بیان می‌شود شهید پاسخ می-دهند که این محال بودن و استحاله جریان اصول در اطراف علم اجمالی به اعتبار خود علم اجمالی است ولی در مسئله محل بحث ما محال که این علم اجمالی بیاید مانع شود از جریان اصل مومن از وجوب وفای به دین زیرا خود علم اجمالی متوقف بود بر عدم جریان اصل پس خود علم اجمالی متوقف بود بر اینکه این اصول باهم تعارض کنند و جاری نشود تا علم اجمالی منجز شود پس این علم اجمالی نمی‌تواند بیاید مانع از جریان اصل مومن شود زیرا به واسطه جریان این اصول در طرف وجوب وفای به دین گردن من نیست ما علم تفصیلی پیدا می‌کنیم به وجوب حج و اصلاً علم اجمالی ما منحل می‌شود و ما در فلسفه در جای خودش بحث کرده‌ایم که چیزی که متوقف بر عدم شیء باشد محال مانع آن شیء شود علم اجمالی که متوقف بر عدم جریان اصول عملیه بود محال مانع از این اصول عملیه شود در نتیجه می‌گویم اصل مومن حتی بنابر علیت علم اجمالی هم اینجا جاری می‌شود.

صورت دوم: جای که وجوب حج مترتب بود بر عدم وجوب وفای به دین در واقع این جا اصل مومن جاری و معارضه‌ای با اصل مومن از وجوب حج ندارد چون اصل عدم وجوب وفاء به دین وقتی جاری می‌شود تعبداً برای ما ثابت می‌کند که موضوع وجوب حج که همان استطاعت هست برای ما محرز است و بنابراین خود حج برگردن ما واجب می‌شود پس اصل عدم وجوب وفاء می‌شود اصل سببی نسبت به اصل عدم وجوب حج . زیرا اصل سببی وقتی جاری شود دیگر نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد در اینجا هم می‌گویم اصل عدم وجوب وفا به دین وقتی جاری شود وجوب حج را برگردن ما منجز می‌کند دیگر نوبت اصل اجرای عدم وجوب حج نمی-رسد. و همیشه اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است نتیجه آن که می‌گویم چه در صورت اول و چه در صورت دوم حکم عملی مکلف یکی است منتها **تفاوتشان** در این بود که در صورت اول با جریان اصل عدم وجوب وفا به دین موضوع وجوب حج وجداناً محقق می‌شود لذا علم اجمالی ما منحل می‌شود و دیگر منجز نبود ولی در صورت دوم موجب تحقق آن به صورت وجدانی نمی‌شود چون وجوب حج مترتب بود بر عدم وجوب واقعی وفای به دین و این عدم وجوب واقعی و وجدانی برای ما محرز نیست. آنچه که ما گفتیم اینکه به واسطه اصل تعبداً عدم وجوب وفای ثابت می‌شود ممکن مطابق با واقع باشد و ممکن نباشد بنابراین موجب علم تفصیلی به وجوب حج برای ما نمی‌شود در نتیجه موجب انحلال علم اجمالی هم نمی‌شود. نهایتاً می‌توانیم بگویم وجود علم اجمالی بر عدم جریان چنین اصلی اصلاً متوقف نیست لذا موجب انحلال حقیقی و وجدانی علم اجمالی نمی‌شود گفتند علماء که بنابر قول به مسلک علیت جریان اصل عدو وجوب به دین اصلاً جاری نمی‌شود زیرا مانعیت علم اجمالی از جریان چنین اصلی ممکن به خاطر اینکه مثل مورد اول که علم اجمالی متوقف بر عدمش بود نباشد بلکه به خاطر همان قول به علیت باشد. این تفاوت اول در صورت اول و دوم بود. **تفاوت دوم:** دیگر اینکه در صورت اول اصل عدم وجوب وفای به دین جاری است چه این اصل تنزیلی باشد چه غیر تنزیلی غیر تنزیلی یعنی محرز باش چه موجب تحقق موضوع وجوب حج وجداناً بشود چه نشود این در صورت اول اما در صورت دوم این اصل عدم وجوب وفای به دین وقتی جاری می‌شود که فقط تنزیلی باشد یعنی تعبد باشد یعنی مفادش تعبدی به عدم تکلیف مشکوک واقعی باشد چون اصل تنزیلی اصلی بود که تعبداً موضوع حج را احراز می‌کرد پس می‌شود به منزله یک اصل سببی نسبت به اصل عدم وجوب حج ولی اصلهای غیر تنزیلی مثل اصل عملی بحث بسیط مثل برائت، احتیاط که فقط و فقط وظیفه عملی را بیان می‌کنند، عدم واقعی به واسطه آنهاست تعبداً حاصل نمی‌شود پس حاکم بر اصل جاری بر طرف دیگر نیست بلکه با هم معارض می-شوند.

درس۳۳ وظیفه عملی درهنگام شک در وجوب و حرمت ص۴۱۹

شک در تکلیف: یا به نحو شبهه تحریمه است یعنی دوران بین حرمت و غیر وجوب یا یه نحو شبهه وجوبیه است یعنی دوران امر بین وجوب و غیر حرمت. یا دوران بین محذورین است یعنی دوران بین وجوب و حرمت. مثال شبهه تحریمه: مانند اینکه شرب توتون حرام است یا حلال، یا شبه وجوبیه ندانیم نماز جمعه واجب است یا واجب نیست. شبهه تحریمه وجوبیه دو نوع است یا شک بدوی است یا مقرون به علم اجمالی، شک بدوی یعنی هیچ علمی در آن نباشد ابتداً شک در حرمت توتون یا وجوب نماز جمعه کنیم. علم اجمالی جای است که یک علم داریم به یک واجب هست یه حرمتی هست ولی طرفش را نمی‌دانیم.

شک در تکلیف به نحو دوران امر بین محذورین: (یعنی واجب و حرام) شک بین وجوب و حرمت دو نوع است یا شک بدوی است یا شک مقرون به علم اجمالی. شک بدوی به این صورتی که من در اینجا نمی‌دانم واجب یا حرام، یک شق سومی هم وجود دارد که آیا مباح است یا نه در حقیقت در مورد یک فعلی شک می‌کنید که آیا واجب، حرام یا مباح شاید اصلاً الزام آور نباشد این شک بدوی (واجب، حرام، مباح). یکی هم به صورت شک علم اجمالی بود یعنی دوران بین واجب حرام به نحو علم اجمالی یعنی علم اجمالی بین جامع بین واجب و حرمت داریم ولی نمی‌دانیم کدام است می‌دانیم یک تکلیف الزام‌آور داریم ولی نمی‌دانم کدام است می‌شود دوران امر بین محذورین. اول به سراغ شک بدوی می‌رویم شک بدوی در حرمت و وجوب یا احتمال ترخیص و اباحه الان تکلیف چیست؟ اصل عملی عقلی در اینجا طبق مسلک قبح عقاب بلابیان برائت است و ما به راحتی می‌توانیم برائت عقلی را جاری کنیم برائت عقلیه یعنی نه واجب نه حرام نه مباح است و ادله این مسلک را قبلاً بیان کردیم. اما طبق مسلک حق الطاعه که مسلک شهید است در اینجا گفتیم به صرف احتمال واجب بودن یا به صرف احتمال حرام بودن تکلیف منجز می‌شود پس چون ما اینجا دوتا احتمال داریم یکی حرام و یکی واجب هر دو منجز هستند فی حد نفسه تکلیف‌آور هستند اگر در حالت عادی بود باید احتیاط می‌کردیم ولی در اینجا تزاحم دارند چون تنجیز بالفعل هر دو محال است نمی‌شود هم واجب باشد هم حرام، تنجیز یکی از آنها هم ترجیح بلامرجح است. پس باطل می‌کنیم منجزیت هر دوی آنها را، لذا سراغ شق سوم می‌رویم یعنی جریان برائت پس در اصل عقلی چه مسلک ما قبح عقاب بلابیان باشد چه حق‌الطاعه در هر دو صورت یک نتیجه دارد و آن هم برائت است. اما اصل عملی شرعی چه؟ جاری است؟ ادله برائت شرعی که قبلاً بیان شد آن احادیث و آیات شامل بحث ما هم می‌شود در اینجا چون ما رفع مالایعلمون علم نداریم نه به وجوب و نه علم به حرمت باز هم می‌گویم مباح است برائت، چه طبق مسلک قبح عقاب بلابیان باشد چه حق الطاعه فرقی نمی‌کند پس بنابراین در این نوع شک تفاوتش با قبلی‌ها این است که ما چه مسلکمان قبح عقاب بلابیان باشد چه حق الطاعه قائل به برائت عقلی و شرعی هستیم اما در مباحث قبلی باهم متفاوت بود.

صورت دوم دوران بین محذورین مقرون به علم اجمالی: یعنی علم به اصل تکلیف داریم می‌دانیم یک واجبی است یک حرامی است ولی نمی‌دانیم کدام است. اینجا شک ما که مقرون به علم اجمالی است این علم اجمالی ما به جنس تکلیف تعلق گرفته به یک جامع الزام آوری تعلق گرفته وجوب یا حرمت، این علم اجمالی ما محال است که منجز باشد برای ما چون موافقت قطعیه غیر ممکن است چون غیر مقدور است در قدرت ما نیست نمی‌توان هم با وجوب موافقت کرد هم با حرمت مخالفت قطعیه کرد، مخالفت قطعیه هم محال است زیرا نمی‌شود هم با وجوب مخالفت کرد هم با حرمت مخالفت کرد، بالاخره یکی از اینها اتفاق می‌افتند. آیا علم اجمالی می‌توان یک از آنها رامنجز کند؟ پاسخ می‌دهیم که نه اینکه علم اجمالی بخواهد یکی از انها را منجز کند به الخصوص(وجوب یا حرمت) این هم معقول نیست چون نسبت علم اجمالی هر کدام از این وجوب و حرمت یکسان است. نتیجه عدم تنجیز علم اجمالی این علم اجمالی منجز نیست. **سوال:** آیا برائت عقلی و شرعی که ما از وجوب و حرمت مشکوکه داشتیم اینجا جاری می‌شود؟ **پاسخ:** بین اصولی‌ها اختلاف نظر است برخی قائل به جریان هستند و عده‌ای می‌گویند جاری نمی‌شود.

دلیل قائلین به جاری شدن برائت: مرحوم سید خوئی می‌فرمایند: چون علم اجمالی ما تنها مانع این برائت بود علم اجمالی ما که گفتیم غیر منجز است پس دیگر نمی‌تواند مانع اجرای برائت شود.

دلیل قائلین به عدم جریان برائت: محقق عراقی می‌فرماند: هرچند علم اجمالی منجز نیست منتها این مورد ما مجرای برائت هم نیست به خاطر علم به جامع بلاخره علم به جامع به تکلیف وجود دارد و در اینجا نمی‌توان برائت جاری کنیم در اینجا اگر بخواهیم استدلال بیاوریم مطلب کامل بیان نمی‌شود پس باید مبسوط و مفصل ادله را بررسی کنیم.

اعتراضات و اشکالات که در اجرای برائت در این مسئله(دوران امر بین محذورین) وارد شده: در سه نقطه بحث می‌کنیم یکی اشکال به اجرای برائت عقلی. دوم اشکال به برائت شرعی. سوم اشکال به دلالت بعضی از ادله برائت شرعی.

اول اعتراضات به برائت عقلی: حتی بنابر مسلک قبح عقاب بلابیان هم برائت عقلی جاری نمی‌شود طبق نظر محقق عراقی می-فرماید: زیرا درست است که علم اجمالی منجز نمی‌باشد ولی ما بالاخره یک علم به جامعی داریم عدم تنجز این علم اجمالی درست است که معنایش این است که تنجیز ترخیص عقلی و اجازه عقلی در اقدام مکلف بر فعل یا ترک این ترخیص است هر ترخیص عقلی اسمش برائت نیست ملاک ترخیص عقلی دوتا است: یک ملاک اضطرار داشتن و عدم امکان تکلیف مکلف عاجز ، طرف چون عاجز و مضطر است او را مرخص می‌کنیم چون امکان تکلیف و ادانه وجود ندارد. دوم ملاک عدم بیان که همان قبح عقاب بلابیان باشد دوتا ملاک داریم بنابر این در احتمالی که در ملاک ترخیص داشتیم باید بگویم اگر که در مقام بحث ما منظور ابطال منجزیت علم اجمالی به واسطهٔ نفس برائت عقلی باشد محال است زیرا برائت عقلی متوقف بر عدم بیان بود اما ما اینجا بیان داریم علم اجمالی وجود دارد آیا برائت می‌تواند بگوید آن علم اجمالی بدرد نمی‌خورد؟ نه برائت عقلی نمی‌تواند بگوید این علم بیان هست یا نیست چون اصلاً موضوعش عدم بیان است موضوعش اول باید بیاید بعد برائت می‌آید پس برائت که حکم است نمی‌تواند موضوعش یعنی عدم بیان را که مقدم بر آن است برای ما اثبات کند. یعنی نمی‌تواند بیاد ترخیص ناشی از عدم بیان را اثبات کند. یعنی باید عدم بیان را در یک رتبه سابق و بر اجرای برائت ثابت کرده باشیم یعنی بگوییم علم اجمالی بیان نیست، آن وقت می‌توانیم برائت جاری بکنیم. این عدم بیان که موضوع است در موردی که شک بدوی ثابت بود به راحتی جاری بود اما در موردی که علم اجمالی به جنس الزام داریم یا وجوب یا حرمت این علم اجمالی ما یک نوع بیان است تا بیان وجود دارد برائت جاری نیست حالا اگر بخواهیم علم اجمالی را از ویژگی وصفت بیان بودن خالی بکنیم و بگوییم این بیان نیست باید یک قاعده عقلای دیگه را جاری کنیم به نام قبح عقاب عاجز، و این قبح عقاب عاجز را دیگر برائت عقلی به آن نمی‌گویند ملاکش متفاوت است. ولی اگر منظور شما اجرای برائت عقلی بعد از این است که منجزیت علم اجمالی را باطل می‌کنید یعنی اول منجزیت را به وسیله قبح تکلیف عاجز باطل می‌شود بعد برائت عقلی را جاری شود در این صورت برائت معنا ندارد اصلاً نیازی به اجرای برائت همان قاعده کافی بود چون خود آن قاعده قبح ادانه عاجز ترخیص عقلی را اثبات می‌کرد دیگر نیازی به ترخیص دوباره به واسطه اجرای برائت نداریم تا اینجا شد استدلال مرحوم عراقی.

اشکال شهید صدر: آن کسی که ادعا می‌کند ما برائت عقلی را اجرا می‌کنیم مدعی اجرای برائت عقلی این اجرای برائت بعد از فراغت از تنجیز علم اجمالی می‌گوید یعنی اول علم اجمالی تنجیز نیست بعد می‌گوید برائت عقلی ولی غرضش این نیست که این

ابطال منجزیت به خاطر برائت عقلی که معنا ندارد منظورش این است که منجزیت هر کدام از احتمال وجوب و احتمال حرمت فی حد نفسه نه باهم تک تک ابطال این منجزیت فی حد نفسه در مورد وجوب به تنهای یا حرمت به تنهای به واسطه برائت یعنی در هر کدام از این دو احتمال حرمت و وجوب فی حدنفسه علم اجمالی که نداریم قاعده قبح عقاب عاجز هم تک تک در آنها جایز نیست. پس آن چه قاعده‌ای است که میاد منجزیت را در آن دوتا به صورت تک تک بر می‌دارد برائت عقلی است پس برائت عقلی در تک تک احتمالات جاری می‌شود تا ما را نسبت به عقاب به خصوص و فی حد النفسه در مورد واجب و حرام در همان نقطه تامین کند منظور این بوده پس این اعتراض به برائت عقلی را جواب می‌دهد.

اعتراض دوم به برائت شرعی: محقق نائینی می‌فرمایند: که آن ادله‌ای که لسان آنها مانند اصالت الحل بود این ادله شامل مقام ما نیستند چون حلیت و حلال بودن اصلاً در مقام بحث ما محتمل نیست چون احتمال ما یا وجوب است یا حرمت نه حلیت ادله که لسانشان رفع مالایعلمون بود آنها هم شامل بحث ما نیست چون رفع تکلیف جای معنا دارد که امکان وضع تکلیف و جعل تکلیف وجود داشته باشد رفعی هم که در اینجا وجود دارد و رفع ظاهری است پس در مقابل این رفع ظاهری ما بتوانیم یک وضع ظاهری داشته باشیم وضع ظاهری یعنی احتیاط آیا اینجا می‌شود احتیاط کرد؟ واضح است در مقام ما احتیاط معنا ندارد وقتی احتیاط محال است معنا ندارد وضع ظاهری هم محال است وضع ظاهری وقتی محال باشد رفع ظاهری هم محال معنا ندارد رفع ظاهری وقتی ندارد یعنی برائت معنا ندارد. رفع مالایعلمون هم نیست.

جواب شهید: اولاً امکان جعل حکم ظاهری حلیت در بحث ما متوقف بر این نیست که خود حلیت هم احتمال برود در واقع که شما گفتین چون حلیت احتمال نمیره نمی‌توانیم لازم نیست اصلاً خود حلیت احتمال برود ما می‌توانیم یک حکم ظاهری حلیت بگذاریم حتی اگر احتمالش هم نمی‌رفت بله احتمال دارد شما اشکال کنید که موضوع حکم ظاهری شک بودو قوام شک هم این بود که ما احتمال حلیت هم بدهیم پس احتمال حلیت هم ما می‌خواهیم شهید جواب می‌دهد که درست است که قوام حکم ظاهری به شک بود ولی منظور از این شک این نیست که حتماً واجب که متعلق شک ما با متعلق حکم ظاهری ما یکی باشد متعلق حلیت ما شک است ولی لازم نیست متعلق حکم ظاهری ما هم همین باشد بلکه قوام شک به عدم علم به حکم واقعی بود یعنی همین که حکم واقعی را ندانیم کافی است آن حکم واقعی که قرار است ما نسبت به آن در امان باشیم و همین عدم علم به حکم واقعی برای حکم ظاهری کفایت می‌کند نیازی نیست حتماً شکشم داشته باشد. ثانیاًرفع ظاهری در هر کدام از وجوب و حرمت فی حد نفسه وجود دارد و در مقابلش یک وضع هم فی حد نفسه یعنی وجوب و حرمت هم وجود دارد و امکان هم دارد بله مجموعشان با هم دیگری یعنی هم واجب و هم حرام نیست ولی تک تک بود.

اشکال سوم: ادله برائت شرعیه شامل بحث مانمی‌شود یعنی دوران بین محذورین نمی‌شود. ادله برائت شرعیه عمومیت ندارند و شامل مورد دوران بین محذورین نمی‌شوند زیرا آنچه از سیاق آن ادله برداشت می‌شود این است که این ادله در مقام بیان راه علاج حالت تزاحم بین اغراض لزومی و ترخیصی از طرف مولا هستند که غرض ترخیصی را بر لزومی مقدم می‌کردیم اما محل بحث ما

تزاحم بین وجوب حرمت یعنی دو غرض الزامی است و این ادله برائت شرعیه اصلاً شامل حالت تزاحم دو غرض الزامی وجوبی و حرمت نمی‌شوند پس برائت شرعی جاری نیست هر چند علم اجمالی هم منجز نباشد. این اشکال را شهید می‌پذیرد.

نکته آخر: این بحث ما در مورد دوران بین محذورین داشتیم در دو حالت ممکن است اتفاق بیفتد یکی اینکه در یک واقع واحد باشد یعنی یک بار این اتفاق بیفتند یک بار دچار این شبهه شویم که حرام یا واجب مثلاً به دفن میت کافر می‌رسد یک بار در یک واقع. دوم اینکه در اکثر از یک واقع باشد در تمام ایام باشد وقتی تکرار و تعداد داشته باشد چطور در صورت تعدد واقعه امکان مخالفت واقع بالامکان دارد به خاطر اینکه دفعه اول طرف وجوب را می‌گریم دفن می‌کنیم دفعه دوم طرف حرمت را می‌گریم دفنش نمی‌کنیم اینجا مخالفت قطعیه پیش می‌آید که آیا جایز است یا نه یک بحث مفصلی وجود دارد که آیا مخالفت قطعیه به تدریج و در طول زمان می‌تواند انجام دهیم یا نه که شهید می‌فرمایند انشاالله بعداً با هم بحث می‌کنیم.

درس۳۴وظیفه عملی هنگام شک بین اقل و اکثرص۴۲۷

علم اجمالی ما دو نوع بود یا بین متباینین بود که نقطه اشتراکی با هم ندارند مثلاً می‌دانستیم یا این ظرف نجس است یا آن ظرف که نقطه اشتراکی بین آنها نیست. یا یک علم اجمالی بین اقل و اکثر وجود دارد که نقطه مشترک به نام اقل بین آنها وجود دارد که یکی از آنها بیشتر از مقدار اقل دارد. این علم اجمالی به وجوب و تردد بین اقل و اکثر خودش دو قسم دارد: یا اقل و اکثراستقلالی است یا اقل و اکثر ارتباطی. اقل و اکثر استقلالی آنجایی است که آن مقدار اضافه‌تر بر اقل بر فرض که واجب باشد واجب مستقل است مثل اینکه یک دین و قرضی شما دارید و مردد هستید که این ده تومن اضافه است یا بیست تومن تا ده تومن که اقل است هر دو مشترک هستند ده تومن اضافه تر بر فرض اگر واجب باشد وجوبش مستقل است و امتثال مستقل دارد شما می‌توانید ده تومن اول را بدهید بعد ده تومن دوم را به عنوان یک واجب مستقل پرداخت کنید. نوع دوم اقل و اکثر ارتباطی است یعنی یک وجوب واحد داریم که یک امتثال و یک عصیان دارد منتها مردد بین کم و زیاد(اقل و اکثر)مثل نماز. بر فرض ما شک داشته باشیم نماز با سوره است یا بدون سوره. بدون سوره می شود مقدار اقل که یقینی است. آن سوره که مقدار زائد است امتثال مستقلی ندارد بلکه امتثالش در ضمن همان اکثر است حکم این دو چیست؟ قسم اول که اقل و اکثر استقلالی بود شکی نیست که وجوب اقل منجز است به واسطه آنکه ما علم داریم به آن قدر متیقن بنابر این آن مقدار را باید انجام دهیم. و وجوب زائد مشکوک است و شک آن هم از نوع شک بدوی است. در اینجا می‌توان نسبت به وجوب زائد اصاله البرائت را جاری کنیم عقلاً و شرعاً و مشکل حل شود. اما قسم دوم اقل و اکثر ارتباطی چند حالت دارد که آن را بررسی می‌کنیم. دوران بین اقل و اکثر به نحو ارتباطی یک بار بین اجزاء است یک بار بین شرایط است که این دو محل بحث ما است. در دوران بین اقل و اکثر در اجزاء قبلی گفته‌اند که مانند همان اقل و اکثر استقلالی است یعنی وجوب اقل منجز است باید انجام دهیم و آن زیاده مشکوک است به نوع شک بدوی و ما اصالت البرائه را جاری می‌کنیم. ولی بر اجرای این برائت اشکالاتی شده که بررسی می‌شود.

اشکال اول: علم اجمالی که ما در این مسئله داریم مانع از اجرای برائت می‌شود البته این علم اجمالی که اینجا صحبت می‌کنیم علم به وجوب اقل یا وجوب زائد نیست یعنی این دو در مقابل هم نیستند تا اینکه اشکال کنید که وجوب آن مقدار زائد بدیل و جایگزین

اقل نمی‌شود پس چه طور این دو را در مقابل هم گرفته‌اید. بلکه منظور ما از این علم اجمالی اینجا علم به وجوب اقل یا وجوب اکثراست نگویید زائد بگویید وجوب اکثری که شامل بر زائد می‌شود و با وجود چنین علم اجمالی امکان اجرای اصاله البرائه برای نفی وجوب زائد وجود ندارد زیرا آن زائد جزئی از یکی از طرفین است. **جواب:** جوابهای مختلفی به این اشکال داده‌اند که ما آنها را بررسی می‌کنیم.

جواب اول: علم اجمالی که ذکر کردید نمی‌تواند مانع اجرای برائت باشد زیرا منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و از بین می‌رود علم تفصیلی به واجب بودن اقل بنابر هر تقدیری، چون این واجب ما اگر در واقع همین مقدار اقل باشد یک واجب نفسی است و اگر در واقع اکثر باشد این اقل ما یک واجب غیری می‌شود زیرا که جزئی از واجب که اکثر ماست و جزء واجب مقدمه داخلی محسوب می‌شوند برای واجب. مقدمه واجب هم که واجب است بنابراین واجب می‌شود. **اشکال شهید به جواب اول:** منظور از انحلال علم اجمالی چیست منظور از انحلال علم اجمالی اگر انهدام رکن دوم از ارکان منجزیت علم اجمالی که جواب می‌دهیم که انحلال علم اجمالی وقتی حاصل می‌شود که اون معلوم تفصیلی مصداقی باشد برای جامعی که به آن علم اجمالی داشتیم در حالی که در اینجا این چنین نیست زیرا که جامع معلوم بالاجمال وجوب آن نفسی است نه غیری ولی آنچه که ما علم تفصیلی به آن پیدا کردیم اصل وجوب اقل است چه به نحو نفسی چه به نحو غیری و این دو کاملاً باهم منطبق نیستند. واگر منظور از انحلال انهدام رکن سوم باشد ادعای اینکه وجوب اقل به هر حال منجز است و اصالت البرائه نسبت به آن جاری نیست و لذا اصل برائت در طرف دیگر بلامعارض باقی می‌ماند. جواب می‌دهیم که وجوب غیری دخالتی در تنجیز نداشت در خصوصیات واجب غیری بیان شده بود چون که وجوب غیری و مقدمی مستقل نیست که اطاعت مستقل داشته باشد بنابراین تنجز هم ندارد.

جواب دوم: علم اجمالی که مانع اجرای برائت است منحل می‌شود به یک علم تفصیلی و علم تفصیلی هم این است که علم تفصیلی داریم به وجوب نفسی اقل زیرا که اقل ما یا به تنهایی واجب نفسی است یا در ضمن اکثر واجب نفسی است و به هر حال واجب نفسی است و غیری نیست و این مصداق دقیقاً همان جامعی است که به آن علم اجمالی داشتیم و اشکال قبل پیش نمی‌اید بنابراین علم اجمالی ما منحل می‌شود. **اشکال بر جواب دوم:** اولاً جامع ما معلوم اجمالی بود و ما در علم اجمالی می‌گفتیم این جامع یک واجب نفسی استقلالی است آن مقدار اقل. حال این واجب نفسی استقلالی نمیدانستیم برای اقل بود یا برای اکثر ولی آنچه که علم تفصیلی به آن دارید وجوب نفسی اقل است، ولو به صورت ضمنی نه استقلالی بنابراین آنچه که علم اجمالی به آن داشتیم وجوب استقلالی بود آنچه که به آن علم تفصیلی داریم می‌تواند ضمنی باشد در ضمن اکثر باشد. بازهم عدم تطابق جامع با معلوم تفصیلی را داریم و باز هم علم اجمالی منحل نمی‌شود. **اشکال شهید بر این اشکال:** قید استقلالی بودن برای وجوب یک قید خارج از ذات وجوب است و مفهوم استقلال انتزاع شده از عدم شمول وجوب برای غیر متعلقش. همین که شامل نشود می‌گویم مستقل است پس استقلال به منزله حد و حدود وجوب است و آن را وصف می‌کند و حد و حدود وجوب خارج از خود وجوب است و قابلیت تنجیزی و تکلیف سازی ندارد بلکه این ذات وجوب محدود شده است که منجز و تکلیف ساز است نتیجه میگیریم علم اجمالی به وجوب نفسی قطع نظر از حد استقلالی بودن یا نبودن منجز است پس بحث استقلالی بودن و ضمنی بودن مطرح نیست پس علم

اجمالی منحل می‌شود به علم تفصیلی و این جواب دوم درست است و مشکلی ندارد. **اشکال دوم بر جواب دوم:** این وجوب اقل که به آن علم تفصیلی پیدا می‌کنیم اگر استقلالی باشد متعلقش همان اقل است مطلقاً .یعنی چه به تنهایی و چه به انضمام آن مقدار زائد (یعنی اقل+ مقدار زائد) و این اقل می‌شود واجب استقلالی ما در هر دو صورت چه به تنهایی چه به انضمام ولی اگر این اقل ما وجوبش استقلالی نباشد و ضمنی باشد در ضمن اکثر، می گوییم متعلقش اقل مطلق نیست. اقل مقید به انضمام آن جزء زائد است پس می‌توانیم بگوییم علم اجمالی داریم به این وجوب نُه جزء از ده جزء این نه جزء که اقل ما هستند یا مطلق است یا مقید است. علم تفصیلی ما به وجوب نه جزء علی الاجمال که نمی‌دانیم استقلالی است یا ضمنی همان علم اجمالی ما یه وجوب اقل یا اکثر است و در نتیجه این علم اجمالی ما بین مطلق و مقید است که متباینین هستند و قابل انحلال نیستند پس منحل نمی‌شود. **نظر شهید:** این اشکالی که بیان کردید اطلاق که مطرح کردید یعنی چه؟ دو احتمال داردیا اینکه عدم لحاظ قید است یعنی امر عدمی است یا لحاظ عدم قید است امر وجودی است به تعبیر دیگر یا ما قیدی را لحاظ نمی‌کنیم یا لحاظ عدم آنرا می‌کنیم. در هر دو صورت دخالتی در تنجز و تکلیف سازی ندارد فقط یک صورت ذهنیه است و گرنه یک وجوب زائد اضافه تر بر ذات طبیعت وجوب، ندارد برخلاف تقیید که مهم است و دخالت در تنجز دارد. اگر منظور اثبات تنجیز علم اجمالی به واسطه اطلاق باشد که ممکن نیست.چون گفتیم که اطلاق قابلیت تنجیزی ندارد. اما اگر منظور شما اثبات تنجز علم اجمالی به وسیله ذات همان وجوب است که به آن طریق مذکور که ما گفتیم، منحل می‌شود و این اشکال باقی است علم اجمالی ما منحل می‌شود و جلوی اجرای برائت را نمی گیرد. البته شهید بعداً می‌گوید که این انحلال درست نیست ولی فعلاً برای این اشکال این جواب مطرح است.

جواب سوم: اگر علم به وجوب که در علم اجمالی داشتیم همراه با خصوصیاتی در نظر گرفته شود که صلاحیت دخالت در تنجیز را ندارد مثل استقلالیت و اطلاق ما یک علم اجمالی داریم که صلاحیت تنجیز ندارد زیرا آن خصوصیتش این قابلیت را ندارد و اگر ما علم به ذات وجوب قطع نظر از استقلالیت و اطلاق در نظر بگیریم ما اصلا علم اجمالی نداریم که بخواهیم مانع برائت شود بلکه یک علم تفصیلی داریم به وجود نُه جزء یعنی اقل و شک بدوی داریم بر وجوب زائد که می‌توانیم بر وجوب زائد راحت برائت جاری کنیم بنابراین اشکال که علم اجمالی مانع اجرای برائت است اصلاً علم اجمالی ما نداریم و ادعای انحلال علم اجمالی هم ساقط می‌شود چون اصلاً چنین چیزی نداریم که بخواهد قابل انحلال باشد.

جواب چهارم: رکن سوم این علم اجمالی منهدم می‌شود و این علم اجمالی از تنجز می‌افتد. رکن سوم یعنی در اطراف علم اجمالی ما بتواند اصاله البرائت جاری شود. رکن منهدم می‌شود. چون اصاله البرائت از وجوب اکثر جاری می شود و معارضی هم ندارد. چون اصل برائت از اقل، اصلاً معنا ندارد که جاری شود. چرا معنا ندارد زیرا منظور از اجرای اصاله البرائت نسبت به اقل، دو احتمال وجود دارد یک اینکه منظور این باشد که در تأمین و امان باشیم در حالت ترک اقل و آوردن اکثر که اصلاً معقول نیست. زیرا با ترک اقل که نمی‌توان اکثر را آورد. احتمال دوم اینکه منظور از اجرای برائت از اقل، تأمین از عقاب است. در حالتی که ترک اقل و اکثر با هم دیگر باشد که این هم غیر ممکن است. زیرا با ترک این دو ما مخالفت قطعیه داریم و مخالفت قطعیه هم تامین بردار نیست. قطعاً عقاب آور

است شهید در اینجا می‌فرماید این بیان درستی است منتها می‌توانیم بگوییم که رکن دوم منهدم می‌شود نه اینکه رکن دوم هست و رکن سوم منهدم می‌شود اصلاً ما رکن دوم نداریم یعنی همان بحث انحلالی که در جواب سوم بود اینجا شهید قبول می‌کند.

درس۳۵دلیل دوم بر عدم اجرای برائت از اکثر ص۴۳۱

دلیل دوم بر عدم اجرای برائت از اکثر: برای بیان آن نیاز به سه مقدمه دارد: مقدمه اول: مولا از واجب کردن آن واجبی که مردد شده بین اقل واکثر حتماً یک غرضی داشته است. مقدمه دوم: این غرض مولا معلوم است و اجمالی در آن نیست و غرض وقتی معلوم باشد منجز (کسره) است. پس در اصل غرض ما شکی نداریم پس شک و اجمال ما در محصل(کسره) این غرض است یعنی چه چیزی آن را تحصیل می کند آیا اقل است یا اکثر. مقدمه سوم: هنگام شک در محصل غرض، باید اصالت الاشتغال و احتیاط را جاری کنیم نه برائت. **جواب شهید:** اولاً این استدلال شما یعنی اینکه غرض مولا دارای مراتبی است. بعضی از مراتبش با آوردن اقل حاصل می‌شود. بعضی از مراتب بالاترش با آوردن اکثر. حالا ما شک می‌کنیم که غرض فعلی ما آیا قائم به بعضی از مراتب است یعنی اقل یا همه آنها یعنی اکثر. مثل این می‌ماند که ما شک کنیم در اینکه واجب فعلی ما چیست این حرف تازه‌ای نیست. این همان شک در وجوب مردد بین اقل و اکثر است شما آمده اید صورت مسئله را جور دیگری بیان کردید فکر کردید یک جواب تازه است. ثانیا: غرض مولا وقتی منجز (کسره) است که واصل باشد و به دست مکلف برسد وصول آن هم به وسیله آن است که خود مولا بیاید آن را تشریع کند و آن را به عنوان قانون به مخاطب و به مکلف برساند این رساندن و عهده دارشدن تبلیغ این تکلیف به وسیله این است که یک حکمی را موافق آن تکلیف جعل کند. مادامی که چنین تشریعی و چنین جعلی را نسبت به اکثر نتوانیم ثابت کنیم و شک بدوی داشته باشیم و با اصل برائت عقلی بتوانیم آن را رد کنیم اثری برای احتمال این قیام غرض و اکثر دیگر نیست برای ما تکلیفی نمی‌آورد ولی در مورد اقل قضیه فرق می کند. چون می دانیم که غرض مولا به بعضی مراتب که اقل است تعلق گرفته ولی نسبت به بیشترش را شک داریم راحت برائت را جاری می‌کنیم و احتیاط لازم نیست.

دلیل سوم برای اثبات اینکه در اقل و اکثر ارتباطی اجزاء برائت جاری نمی‌شود: ما علم داریم به وجوب اقل. وجوب اقل به هر حال منجز است حالا ما مردد هستیم بین استقلالی بودن یا ضمنی بودن آن. اگر مکلف فقط اقل را بیاورد بر فرض اینکه استقلالی بوده باشد امتثال شده و وجوبش ساقط می‌شود ولی بر فرض اینکه ضمنی باشد و در ضمن اکثر باشد دیگر تکلیف ما ساقط نشده هنوز زیرا اکثر را نیاورده. یعنی می‌خواهیم این را بیان کنیم که مکلفی که اقل را می‌آورد شک می‌کند در سقوط وجوب اقل و خروج از عهده آن. وقتی شک در سقوط تکلیف داشته باشد باید احتیاط کند نه برائت.

اشکال بر این دلیل سوم: این شک در مقدار زائد از نوع شک در اصل تکلیف است نه در سقوط تکلیف. وقتی شک در اصل تکلیف نسبت به آن مقدار زائد دارید برائت جاری می‌شود. عده‌ای جواب می‌دهند که خیر به خاطر اینکه ما علم به اصل تکلیف به اقل که منجز بود به صورت یقینی داشتیم پس اشتغال ما یقینی است و برائت یقینی می خواهد. شک ما در اصل تکلیف نیست ما علم به اصل تکلیف داریم شک ما در مکلف به است و باید احتیاط کرد.

نظر شهید: حرفی نیست که شک در ساقط شدن تکلیف اگر ما داشته باشیم این مجرای اصالت الاشتغال و احتیاط است ولی نه همیشه بلکه به شرط اینکه این مجرای احتیاط و اصالت الاشتغال است که سبب آن شک، شک در آوردن متعلق تکلیف، شک در اتیان متعلق تکلیف باشد یعنی شک کنیم که متعلق تکلیف را آوردیم یا نه. ولی شک در مقامی که ما داریم بحث می‌کنیم در آن از این نوع شک نیست. زیرا تکلیف به اقل چه استقلالی باشد چه ضمنی باشد به هر حال اقل ما که متعلق تکلیف است آورده شده. در اکثر شک داریم لکن احتمال عدم ساقط شدن، ناشی از احتمال قصور و کوتاهی مکلف در خود این تکلیف است چون احتمال دارد که وجوب اقل ضمنی باشد (در ضمن اکثر باشد) که در این صورت مانع ساقط شدن تکلیف به صورت مستقل می‌شود. باید در ضمن اکثر آورده باشد که نیاورده این نوع شک بر می‌گردد به یک نوع ارتباط خاص بین وجوب اقل و وجوب آن مقدار زائد که اینها آیا چه نوع ارتباطی با هم دارند در چنین شکی اصلی که جاری می‌شود اصالت الاشتغال نیست. بلکه اصل مؤمن و برائت از وجوب زائد جاری می‌شود البته باز می‌گوییم به معنای اینکه این اصل مؤمن بتواند وجوب اقل را ساقط بکند نیست وجوب اقل حتماً هست. بلکه منظور ما این است که وظیفه این اصل این است که طلب شدن تکلیف مولوی از ناحیه عدم ساقط شدنش که ناشی از وجوب زائد باشد را از گردن مکلف بر می‌دارد و می‌گوید ای مکلف تو که این اقل را آوردی تکلیف را انجام داده‌ای دیگر اضافه‌تر از این چون شک داری از تو تکلیف نمی‌خواهیم.

درس۳۶برهان چهارم در عدم جریان برائت در دوران اقل و اکثراجزائی ص۴۳۳

برهان چهارم: این نوع علم اجمالی از نوع اقل و اکثر ارتباطی است و در مورد واجباتی است که حرام است بعد از شروع کردنشان آن را قطع کنیم مثل نماز، بحث ما مثل این است که مکلفی تکبیره الاحرام مشکوکی را بگوید و بعد شک کند که آیا کفایت کرد یا نه در این صورت برای مکلف علم اجمالی حاصل می‌شود به اینکه یا نمازش باطل شده و باید اعاده نماز کند یا نمازش صحیح ، و حرام است که آن را قطع کند زیرا اگر این جزء تکبیره الاحرام که گفتند شامل آنچه که گفته شده بشود ودرست گفته نمازش صحیح است و قطعش حرام و گرنه اعاده واجب و هنگام اعاده باید این جزء را دوباره بگوید در اینجا شبیه مقام ماست که شک می‌کنیم جزء زائدی باید آورده شود یا نه. اقل ما این است که ما همین نماز را اینگونه ادامه دهیم تا آخر، اکثر ما می‌شود نماز دیگری یا یک تکبیره الاحرام دیگری بیاورد. چنین مکلفی باید احتیاط کند و نمی‌تواند اصالت برائت را در طرف اعاده نماز و وجوب اکثر جاری کند زیرا این اصل برائت با اصل برائت از حرمت قطع، معارض است در حقیقت ما در اینجا دو برائت داریم یکی برائت از حرمت قطع پس می‌تواند نماز را قطع کند، دوم برائت از اعاده نماز یعنی می‌تواند دیگر نمازی نخواند پس نماز را قطع می‌کند و دیگر نمازی را هم نمی‌خواند این می‌شود مخالفت قطعیه با تکلیف و این دو با هم معارضه می‌کنند پس نتیجه می‌گیریم که اصالت برائت در وجوب زائده دیگر جاری نمی‌شود باید احتیاط کنیم.

پاسخ شهید: این استدلال شما صحیح نیست زیرا حرمت قطع صلاه، شامل نمازی است که مکلف می‌تواند بر این نماز اعتماد کند و با امتثال آن بگوید تکلیف من ساقط شده. با انطباق این عنوان بر این نماز باید نسبت به اعاده نماز اصاله البرائه جاری کند یعنی نسبت به وجوب زائد اصاله البرائه میتواند جاری کند به عبارت دیگر انطباق عنوان نمازی که مسقط امتثال است بر این نماز فعلی، متوقف

است بر اینکه ما بیایم اصل برائت از وجوب جزء زائد را جاری کنیم. به عبارت دیگر حرمت قطع کردن این نماز متوقف است بر اجرای اصل برائت از زائد. پس معقول نیست که حرمت قطع نماز یک اصلی را به دنبال خود بیاورد که معارض با جریان برائت از وجوب زائد است.در نتیجه برائت اولی دیگر جاری نمی‌شود و می‌توانیم بگوییم رکن اول مختل است و این علم اجمالی منجز نیست. نمی‌تواند جلوی برائت را بگیرد.

برهان پنجم: دوران امر در این مقام بحث مادوران بین اقل و اکثر نیست برعکس قبلی، بلکه دوران بین دو عام من وجه است توضیح این مطلب نیاز به دو مقدمه دارد که **مقدمه اول** می‌گوید واجب ما سه حالت دارد گاهی مواقع دائر مدار بین متباینین است مثل ظهر و جمعه.می‌دانیم یک چیزی واجب است ولی نمی‌دانیم نماز ظهر یا جمعه رابطه آنها متباینین است. دوم دائر مدار عامین من وجه است مثل اینکه می‌دانیم باید یکی را اکرام کنیم نمی‌دانیم که عادل را یا هاشمی را. (اکرم العلماء یا اکرم الهاشمیین)اینها رابطیشان عامین من وجه است. سومین حالت این است که دائر مدار بین اقل و اکثر باشد. در حالت اول که دائر مدار متباینین بود علم اجمالی منجز است باید احتیاط کنیم هر دو طرف را بیاوریم. در حالت دوم که عامین من وجه بود ما جایز نیست اکتفاء کنیم بر یکی از دو ماده افتراق یعنی عادل و هاشمی باید احتیاط کنیم و هر دوتا ماده افتراق را بیاوریم یعنی هم عادل و هم هاشمی را اکرام کنیم. محل نزاع ما حالت سوم است یعنی جایی که اقل و اکثر باشد. **مقدمه دوم:** واجب مردد که راجع به آن صحبت می‌کنیم بین نُه جزء و ده جزء است حالا اگر این واجب، عبادی باشد نسبت بین امتثال امری که تعلق گرفته به اقل با امتثال امری که تعلق گرفته به اکثر عموم و خصوص من وجه است. نقطه اشتراک آنها این است که نسبت به اکثری که شامل اقل هم می‌شود قصد قربت می‌خواهد. نقطه افتراق اول برای امتثال اقل است آنجایی که قصد قربت فقط بر آن اقل است. یعنی امتثال در صورتی که نیت قصد قربت به اقل داشته باشیم. افتراق از جانب امتثال اکثر آنجایی است که قصد قربت به اکثر داشته باشیم فقط به نحو مقید. یعنی وقتی امتثال می‌شود که نیتش امتثال امر به اکثر باشد فقط. نقطه اشتراک را هم گفتیم آنجایی که نیت امتثالش، اقل در ضمن اکثر (یا اکثر شامل اقل) باشد پس علم اجمالی می‌شود از نوع عامین من وجه. علم اجمالی از نوع عامین من وجه منجز است باید احتیاط کنیم نه برائت.

پاسخ شهید: این تصوری که بیان شد فقط یک فرض ذهنی غیر واقعی است. اعتباری است. ولی در مقام عمل در مقام فعل و امتثال ضرری به صدق امتثال نمی‌زند. یعنی به هر حال آن انبعاث مولا از امر مولوی چه نسبت به اقل چه نسبت به اکثر حاصل است. یعنی حتی در صورت امر به اکثر هم آن امر موجب انبعاث به سوی اقل می‌شود و نمی‌تواند شما را به این دقتی که گفتین از هم دیگر جدا کنیم. شما یک صورتی را آورده بودید که می‌گفتید فقط نیت اکثر را بکند مگر می‌شود بدون اقل هم نیت اکثر را کرد. امکان ندارد. پس رابطه شان عامین من وجه نیست. بنابراین استدلال شما هم باطل است و این علم اجمالی شما هم منجز نیست. می‌توان برائت جاری کرد.

برهان ششم: در جایی که آن جزء زیاده مانع و مبطل آن نماز باشد، این زیاده یعنی آوردن فعلی که مشکوک الجزئیت است به قصد جزئیت،این مبطل است. یعنی کسی که شک دارد در جزئیت سوره نمی‌تواند این سوره را بیاورد به قصد جزئیت. زیرا علم اجمالی دارد که یا آوردن این سورهجزء نماز است و واجب، یا آوردن این سوره مبطل نماز است. زیرا اگر سوره جزء حقیقی باشد پس واجب

آورده می‌شود و گرنه آوردن آن به قصد جزئیت تشریع است و حرام و مبطل نماز، این علم اجمالی ما با این دو طرف منجز است. موافقت قطعیه می‌خواهد موافقت قطعیه هم به این است که سوره را بدون قصد جزئیت رجائا بیاورد احتیاطش این است. نتیجه اینکه به هر حال برائت نمی‌توانیم جاری کنیم.

جواب شهید: این علم اجمالی درست، ولی منحل می‌شود و منجز نیست. چون این شخص شاک علم تفصیلی دارد به مبطل بودن سوره به قصد جزئیت. چون آوردن این جزء مشکوک حتی اگر در واقع هم جزء باشد چون الان نمی‌داند و بدون اذن شارع است عمل بلا علم است تشریع است و حرام است و هر کار تشریعی و حرامی علم تفصیلی دارد به مبطلیت آن. در نتیجه طرف دیگر علم اجمالی که وجوب ضمنی سوره است از بین می‌رود اصلاً نباید سوره را بیاورد یعنی همان اقل را که بیاورد کافی است و نسبت به آن جزء زائد برائت جاری می‌کند. این شش برهان آوردیم که بگویم برائت جاری نمی‌شود و جواب آن را هم دادیم.

درس۳۷دوران بین اقل و اکثر در شرائط ص۴۳۶

مبحث قبلی دوران بین اقل و اکثر بود در اجزاء که گفتیم برائت جاری می‌شود. اما اگر در شرایط جاری بود پیرامون اینکه یک شرط اضافه‌تری داره یا نه مثلاً شرط ایمان داره یا نه این عتق رقبه ما اضافه‌تر از شرایط یا نه اینجا هم می‌گویند مثل مسئله قبلی می‌ماند. این هم برائت از وجوب شرط زائد را جاری می‌کنیم. زیرا بازگشت شرطیت یک چیزی برای واجب به این است که آن واجب مقید باشد به این شرط و وجوب روی آن شرط هم رفته باشد. پس شک می‌کنیم درامر به تقید شکمان بدوی است شکمان در اصل تکلیف به قید زائد است و برائت را جاری می‌کنیم. حالا این شکی که ما گفتین در شرط زائد انواعی دارد که ما همهٔ انواعش را می‌توانیم برائت جاری کنیم انواع شک در شرط زائد:۱- شک درشرط متعلق امر مثلاً شک می‌کنیم در اشتراط عتق رقبه در اینکه حتماً عتق آن به صیغه عربی باشد برائت جاری می‌کنیم شک ما در اینکه نماز ما مشروط به طهارت باشد برائت جاری می‌کنیم. ۲-شک در شرطی که متعلق متعلق امر است مثلاً شک در اشتراط عتق رقبه‌ای که عتقش واجب ولی شرطش را نمی‌دانم ایمان است یا نه یا شک میکنم در اشتراط اطعام فقیر در اینکه آیا باید هاشمی باشد یا نه. می‌خواهیم بگویم فرقی نمی‌کند که شک ما از چه نوع شکی باشد به هر حال ما برائت را جاری می‌کنیم.

نظر محقق عراقی: محقق عراقی نظریه خاصی دارند که تفصیل قائل شده اند که این را بیان می‌کنیم: این شرطیت مشکوک و احتمالی دو حالت دارد یک حالتش این است که آوردن و اتیان اقل، خواسته شده و سپس تکمیل آن اتیان واجب، به واسطه ضمیمه کردن یک شرط، امکان دارد. یعنی به نحوی که آوردن این اقل فی‌الجمله مطلوب است. حالا بعداً اگر آن شرط را خواستیم می‌توانیم اضافه کنیم مثلاً یک رقبه کافر را آزاد می‌کنیم بعداً اگر شرط آن ایمان بود می‌توانیم آن رقبه کافر را تربیت کنیم و مومن کنیم این امکانش هست. اما حالت دوم این است که اگر اقل به تنهایی آورده بشود بعداً ما نمی‌توانیم آن شرط را ضمیمه کنیم بلکه اگر خواستیم آن شرط را ضمیمه کنیم باید از اول یک بار دیگر یک فرد دیگر بیاوریم مثلاً یک فقیر غیر هاشمی را اکرام کند دیگر نمی‌تواند هاشمی بودن را ضمیمه کند و اگر بخواهد احتیاط کند باید دوباره یک فقیر هاشمی اکرام کند. محقق عراقی می‌گوید در حالت اول ما می‌توانیم برائت از شرطیت مشکوک را جاری کنیم. چون شک ما در وجوب یک امر زائد است. اما در حالت دوم نمی‌توانیم برائت را جاری

می‌کنیم چون شک در اینست که آنچه که آوردیم مامور به است یا نه پس شک ما در مکلف‌به است هنگام شک در مکلف‌به باید احتیاط کرد آیا نظریه محقق عراقی قابل قبول است؟

شهید می‌فرماید: نه ما این گونه تفصیل را نمی‌توانیم بپذیریم. زیرا در هر دو صورت دوران بین اقل و اکثر است آن چیزی که ما باید لحاظ کنیم مقام جعل و مقام تعلق وجوب است نه امتثال و در عالم جعل و تشریع، این ماهیت و ذات طبیعی است که متعلق وجوب واقع شده حالا شک می‌شود در اینکه وجوب تعلق گرفته به این تقید و این قید که برائت جاری شود یا نه. آنچه مرحوم محقق عراقی گفته با توجه به عالم امتثال و عالم تطبیق در خارج بود. خارج از محل بحث ماست باید ماهیت و طبیعی متعلق وجوب را لحاظ کنیم و خصوصیات خارجی و عالم خارجی دخالتی در آن ندارد و نتیجه آنکه در هر دو برائت جاری است و هنگام شک در شرطیت تفاوتی در بین این شرطها نیست و همیشه برائت جاری می‌شود. نکته دیگری که شهید بیان می‌کند این است که ما دو نوع شرط دیگر هم داریم: شرط وجودی و شرط عدمی. باز اینها هم فرقی ندارد. گاهی شرط این است که فلان چیز را بیاورم یه موقع شرط اینست که فلان چیز را نیاورم. اگر شک کردیم در اینجا چه شرط عدمی باشد چه وجودی این برائت را راحت جاری می کنیم.

درس ۳۸ دوران واجب بین تعیین و تخییر عقلی ص۴۳۸

مثال: علم اجمالی داریم به وجوب اطعام. نمی‌دانیم آیا به صورت تخییری برای ماهیت حیوان است یا به صورت تعینی برای نوع خاصی که همان انسان باشد. اینجا بین تعیین و تخییر مردد هستیم.دوران امر بین یک عنوان عامی مثل حیوان و یک عنوان خاصی مثل انسان. دو حالت دارد حالت اول: تغایر بین دو مفهوم بر اساس تفصیل و اجمال باشد مثل جنس و نوع که نوع تفصیل برای جنس است و هر جنسی در نوع خودش ملحوظ شده است. مثل حیوان و انسان. حالت دوم: تغایر در ذات بین دو مفهوم لحاظ شده، نه اینکه تفصیل و اجمال باشد ذاتاً با هم تغایر دارند مثلاً علم داریم به وجوب اکرام زید نمی‌دانیم که اکرامش هر جور که اتفاق بیفتد اشکالی ندارد و یا وجوب اطعام می‌باشد هر چند یک اعم است ولی اطعام با اکرام تغایر ذاتی دارد در مصادیق اعم و اخص هستند در حالت اول دوران بین اقل و اکثر است حقیقتاً زیرا تباین بین دو مفهوم به خاطر اجمال و تفصیل هست ذاتاً مشکلی ندارد تباینی ندارد این دو خصوصیت از خصوصیتی که دخیل در تکلیف باشد نیست بلکه خود آن ذات یک ملحوظ واحد است که مردد است بین جنس که اقل باشد یا نوع که اکثر باشد. در حالت دوم تباین بین ذاتها و مفهومها لحاظ شده و در کیفیت نیست.تباین آنها می‌شود دوران بین متباینین، اینجا علم اجمالی ما ثابت است. لکن با وجود این علم اجمالی، برائت از وجوب اخص می توانیم جاری کنیم در مقابلش نمی‌توانیم برائت از وجوب اعم جاری کنیم. زیرا برائت از وجوب اعم اصلاً معقول نیست. زیرا اگر منظور از برائت از وجوب اعم در امان بودن از عقاب در حالت ترک اعم باشد فقط در حالتی که اخص آورده شود انجام آن اصلاً معقول نیست. زیرا نمی‌توان اخص را بیاورم و فقط در امان باشم نسبت به ترک اعم. زیرا نفی اعم متضمن نفی اخص هم است. اگر منظور در امان بودن در صورت ترک اخص و اعم باشد اصلاً مخالفت قطعی پیش می‌آید. این دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی. اما دوران واجب بین تعیین و تخییر ممکن است که شرعی باشد در مقابل عقلی. بر اساس مبانی مختلفی که در توضیح تخییر شرعی قبلاً گفتیم متفاوت است. یک مبنا این است که مرجع تخییر شرعی به دو وجوب مشروط است که شرط هر کدام از آنها ترک متعلق دیگری است یعنی وجوب عتق یا تعیینی است یا

تخییری است که نمی‌دانیم معیناً یک حالت و مصداق دارد یا مخیر هستیم بین چند مصداق. در صورتی که اطعام را انجام دهم نسبت به وجوب عتق اگر که تخییری باشد می‌توانم اعلام برائت کنم پس در صورتی که اطعام واقع شود من شک کنم در اینکه آیا عتق واجب است یا نه می‌توانیم برائت از وجوب عتق کنیم. چون همین قضیه را در مورد اطعام هم می توانیم جاری کنیم در نهایت ما تخییر عملی داریم بین عتق و اطعام. در هر کدام می‌توانیم تعیین و تخییر را جاری بکنیم.

محقق عراقی می‌فرمایند هر کدام از وجوب تعیینی و وجوب تخییری برای عتق دارای یک حیثیت الزامی خاص به خودشان است پس ما دوتا الزام داریم برای هر الزام هم یک برائت پس دو برائت داریم که هر کدام از این اصل‌های برائت تعارض می‌کنند وقتی با هم تعارض کنند اصلاً اقل و اکثر نمی‌شود متباینین می‌شود. حیثیت الزامی که در طرف وجوب تعیینی عتق است یعنی همان الزام به عتق حتی در مورد کسی که اطعام کردیم. حیثیت الزامی که در طرف وجوب تخییری است عتق و اطعام است یعنی حرمت ضمیمه کردن ترک اطعام به ترک عتق. حرام است که این دو را به هم ضمیمه کنند چون مخالفت قطعیه پیش می‌آید پس دوتا الزام داریم. پس برائت از وجوب عتق کسی که اطعام شده اگر بخواهیم جاری کنیم این معارض است با برائت از حرمت ترک اطعام کسی که ترک عتق شده و آزاد نشده پس علم اجمالی ما ثابت است البته منجز نیست دچار انحلال حکمی می شود. زیرا برائت اولی جاری می شود ولی دومی دیگر جاری نمی‌شود زیرا فرض جریان برائت دوم یعنی فرض مخالفت قطعیه و ما در مخالفت قطعیه ما اصل مومن نمی-توانیم جاری کنیم برخلاف فرض اول که مخالفتش احتمالی بود. این طبق مبنای اول که به دو وجوب مشکوک بر می‌گشت. اما مبنای دومی داشتیم که می‌گفت تخییر شرعی به تخییر عقلی بر می‌گردد. اگر تخییر شرعی برگردد به تخییر عقلی حکمش هم می‌شود مثل دوران امر بین تعیین و تخییر عقلی که توضیح داریم. مبنای سوم می‌گفت که تخییر شرعی بر می‌گردد به دوتا غرض لزومی برای مولی. ولی این دوتا غرض در مقام تحصیل و امتثال با هم تعارض دارند. یعنی اگر بخواهیم وفا کنیم هر کدام از آنها را، از آوردن دیگری عاجز می‌مانم. هر کدام از عتق و اطعام برای خودشان یک غرض لزومی دارند و اگر بخواهیم هر کدام از آنها را انجام دهم از اتیان دیگری عاجز می‌شوم. در این صورت اصالت البرائت جاری نیست اصالت الاشتغال جاری می‌شود.احتیاط انجام می شود. چون مرجع شک در اینکه وجوب عتق تعیینی است یا تخییری به این برمی‌گردد که آیا اطعام کردن، مکلف را از استیفاء و به دست آوردن غرض لزومی که در عتق است عاجز می‌کند یا نه. زیرا اگر عتق غرض لزومی داشته باشد یعنی به صورت معین واجب است. الان شک می-کنیم در قدرت و عجز مکلف اصل این است که عاجز نمی‌کند. یعنی باید انجام دهی. پس اصالت الاحتیاط می‌گوید هر کدام از این دو فعل واجب هستند مشروط به ترک دیگری که بتواند به صورت تخییر درآورد.

درس۳۹ نکاتی پیرامون اقل و اکثرص۴۴۲

نکته اول: در مورد نقش استصحاب در دوران امر بین اقل و اکثر است، برای اثبات وجوب احتیاط در بحث اقل و اکثر گاهی اوقات به استصحاب تمسک شده حال باید ببینیم این درست است یا نه. در مقابل هم، بعضی برای اثبات برائت از واجب بودن جزء زائد به استصحاب تمسک کردند. اینها را هم بررسی می‌کنیم. ابتداء نحوه تمسک به استصحاب برای اثبات احتیاط: ما علم اجمالی داریم به قدر جامع وجوب که مردد است بین دو فرد مثلاً وجوب نُه جزء یا ده جزء. وجوب نُه جزء با آوردن اقل ساقط می‌شود؛ ولی وجوب ده

جزء خیر. و هنگامی که مکلف اقل را اتیان می‌کند و می‌آورد شک می‌کند در اینکه آیا قدر جامع ساقط شده یا نه، استصحاب بقای قدر جامع بر عهده خودش را جاری می‌کند و می‌گوید من هنوز مشغول الذمه هستم. یعنی یقین سابق به یک قدر جامعی داشت بر عهده خودش، با آوردن اقل شک می‌کند که آیا آن قدر جامع ساقط شده یا نه، استصحاب بقای قدر جامع را بر عهده خودش می‌کند و قاعدتاً باید احتیاط کند. باید آن جزء زائد را هم بیاورد.

نقد شهید به این استدلال: منظور شما از استصحاب قدر جامع وجوب چیست؟ اگر منظورتان اثبات وجوب ده جزء است و بگویید لازمه بقای مفهوم کلی وجوب آن ده جزء، این است که آن ده جزء واجب است یعنی اگر وجوب هنوز گردن من است حتماً ده جزء واجب بوده که من هنوز نیاوردم. بنابراین استصحاب، می‌شود اصل مثبت و حجت نیست. چون واجب بودن یک واجب لازمه عقلی بقای مفهوم کلی وجوب است و ما قبلاً گفتیم اصل مثبت حجت نیست. و اگر منظور شما صرف اکتفاء کردن و اقتصار بر اثبات آن قدر جامع وجوب است که قبلاً قدر جامع گردن من بود هنوز هم است، این اثر شرعی ندارد. این همان علم اجمالی به قدر جامع وجوب بود که قبلاً هم بود و ما ثابت کردیم که علم اجمالی در این صورت فقط مقدار اقل را منجز می‌کند و فرض ما هم این است که مکلف مقدار اقل را آورده پس تکلیفی گردن او نیست. خلاصه این که استدلال به استصحاب را برای احتیاط شهید رد می‌کند.

نحوه تمسک به استصحاب برای اثبات اصالت البرائت نسبت به آن جزء زائد: ما استصحاب می‌کنیم عدم واجب بودن جزء زائد را. زیرا قبل از دخول وقت نماز یا در ابتداء تشریع، آن مقدار زائد واجب نبود وجوبش معدوم بود. حالا شک می‌کنیم در اینکه واجب شد یا نه استصحاب عدم می‌کنیم هنوزم واجب نیست، پس برائت ثابت می‌شود. **اشکال:** این استصحاب که شما می‌کنید استصحاب عدم وجوب جزء زائد با یک استصحاب دیگر به نام استصحاب عدم وجوب استقلالی اقل، معارض است. **جواب:** این استصحاب جدید که بیان کردید یعنی استصحاب عدم وجوب استقلالی اقل اثری ندارد. چون غرض از این استصحاب چیست اگر مقصود اثبات وجوب مقدار زائد باشد و بگویید چون ملازمت دارد با عدم وجوب استقلالی اقل باز ما می‌گوییم این اصل مثبت است که حجت نیست. اگر بگویید مقصود ما ایمن بودن از عقاب در حالت ترک اقل است، این هم معقول نیست. زیرا در فرض ترک مقدار اقل، مخالفت قطعیه حاصل می‌شود و ما هیچ وقت نمی‌توانیم نسبت به مخالفت قطعیه برائت جاری کنیم. بنابراین ما می‌توانیم برای اثبات برائت از مقدار زائد به استصحاب استدلال کنیم شهید این را می‌پذیرد.

نکته دوم: دوران امر بین جزئیت و مانعیت: یعنی شک داریم ما در جزء بودن یک شی یا مانع بودن آن شی. این شک بر می‌گردد به یک علم اجمالی. علم اجمالی داریم به وجوب زائدی که نمی‌دانیم که متعلق به وجود آن شی است یا متعلق به عدم آن شی. در چنین علم اجمالی شرایط تنجز وجود دارد و اصل برائت از جزئیت با اصل برائت از مانعیت تعارض دارند. در نتیجه باید اصاله الاحتیاط را جاری کنیم و آن عمل را تکرار کنیم. یک بار عمل را با آن شی مشکوک بیاوریم یک بار بدون آن شی مشکوک. البته اگر در سعه وقت باشد اما در ضیق وقت به خاطر اضطرار، مخالفت احتمالی جایز است و می‌شود فقط یکی از این دو عمل را انجام داد.

نظریه محقق نائینی: این علم اجمالی که توضیح دادید منجز نیست. زیرا رکن چهارم آن مختل است. تعارض اصول در اطراف علم اجمالی متوقف است بر اینکه اجرایشان منتهی شود به مخالفت قطعیه. در حالی که جریان اصول در بحث ما منتهی به مخالفت قطعیه

نمی‌شود. زیرا مکلف امکان چنین مخالفتی را ندارد. چون در حالت آوردن آن شی مشکوک و مردد، احتمال موافقت هست اگر جزء باشد. در حالت ترکش هم احتمال موافقت است بنابر این که مانع باشد. بنابراین از جریان هردو اصل برائت، ترخیص و اجازه در مخالفت قطعیه پیش نمی‌آید. ما هر کاری که انجام دهیم احتمال موافقت هست. **اشکال:** اگر مکلف این مرکب و عمل را راساً ترک کند کلاً ترک کند مخالفت قطعیه است. **جواب:** بله لکن ترک مرکب چیزی نیست که از طرف اجرای این دو اصل برائت ناشی شود. این دو اصل فقط برائت از آن شی زائد را بیان می‌کردند نه از اصل عمل مرکب.

نظر شهید پیرامون نظریه محقق نائینی: مخالفت قطعیه اینجا ممکن است، در جایی که آن شی مرددی که نمی‌دانیم جزء یا مانع است نیازمند قصد قربت باشد. نیاز به تقرب در یک فعل عبادی داشته باشد. در این صورت مخالفت قطعیه دارد. وقتی آن شی اضافه‌تر را می‌آورد بدون قصد قربت، نه جزء است و نه عدم مانع. در نتیجه می‌توان گفت جریان هر دو اصل برائت، در این فرض منتهی می‌-شود به مخالفت قطعیه و عبادت ما صحیح نیست. بنابراین رکن چهارم هنوز ثابت است. علم اجمالی ما هنوز منجز است و باید احتیاط کرد پس شهید نظر محقق را نپذیرفت.

نکته سوم: بحث ما در اینجا پیرامون اقل و اکثر در حرام‌ها است در محرمات. تا حالا هرچه مثال می‌زدیم در اقل و اکثر پیرامون واجبات بود. حالا می‌خواهیم اقل و اکثر در محرمات را بررسی کنیم. شهید می‌فرمایند: علم به حرمت یک شی که مردد بین اقل و اکثر است مثل این است که ما علم به حرمت تصویر سازی یک حیوان داشته باشیم، ولی نمی‌دانیم که آیا این حرمت تعلق گرفته به تصویر سازی راس الحیوان فقط یا تصویر سازی حجم کامل و مجسمه سازس کل حیوان. منتها دوران امر در محرمات با دوران امر در واجبات در بعضی جهات تفاوت دارند که این تفاوتها را می‌خواهیم بیان کنیم. **تفاوت اول:** وجوب اکثر در شبهات وجوبیه مؤونه بیشتری داشت، ما باید یک جزء اضافه تری را می آوردیم. ولی در شبهات تحریمیه این حرمت اکثر، مؤونه کمتری دارد. این که حرام است کل حیوان را تصویر سازی کنیم کافی است که یک جزءاش را تصویر نکنیم امتثال کردیم. در امتثال حرمت اکثر، راحت می‌توانیم هر جزء را ترک کنیم و امتثال کنیم پس راحتر است. یعنی حرمت اکثر در محرمات مثل وجوب اقل است در واجبات که مؤونه کمتری دارد. **تفاوت دوم:** دوران حرام بین اقل و اکثر شبیه دوران امر واجب بین تعیین و تخییر. زیرا حرمت اکثر در قوت واجب بودن ترک یکی از اجزاء است به نحو واجب تخییری. همین که یکی از اجزاء را تخییراً ترک کنیم و تصویرش را نسازیم حرمت اکثر را امتثال کردیم. ولی حرمت اقل در قوت وجوب ترک این جزء خاص است معیناً که باید تصویر سازی سرش را شما معیناً ترک کنی تا حرکت اقل امتثالش شود. پس امر دائر بین واجب بودن ترک یکی از اجزاء تخییراً و وجوب ترک این جزء خاص تعییناً شبیه دوران واجب بین تعیین و تخییر می‌شود. حکم این مسئله هم برائت از حرمت اقل است. ولی برائت از حرمت اکثر جاری نیست تا بخواهد معارضه کند. زیرا ما غرض معقول برای اجرای برائت از حرمت اکثر نمی‌توانیم تصور کنیم.

نکته چهارم: در دوران امر بین اقل و اکثر هر چه مثال گفته‌ایم در شبهات حکمیه بود. ولی ما یک شبهه موضوعیه هم داریم. حالا می‌خواهیم در مورد شبهه موضوعیه در اقل و اکثر صحبت کنیم. تقسیم بندی می‌کنیم که شبهات در اقل و اکثر یا حکمیه هستند یا موضوعیه. در حکمیه واجب یا حرام ما مردد بین اقل و اکثر بود و ما به اصل جعل آنها جهل داشتیم. اما در شبهه موضوعیه ما به اصل

جعل علم داریم، به بعضی از حالات خارجیه جهل داریم. مثل اینکه علم داریم به این که : ما لا یوکل لحمه یعنی حرام گوشت، مانع در نماز است شک می‌کنیم که آیا این لباس خاص از حرام گوشت است یا نه. اقل ما دراینجا این است نماز خواندن بدون تقید به عدم این لباس واجب است. اکثر: نماز خواندن همراه با تقید به عدم این لباس. اینجا برائت از مانعیت جاری می‌کنیم می‌گوییم مانع نیست.

محقق نائینی: این مثال که شما زدید درست نیست و شبهه موضوعیه در واجب ضمنی اقل قابل تصویر نیست. مگر اینکه واجب ما تعلق بگیرد به یک موضوع خارجی. **پاسخ شهید:** نه ما به راحتی می توانیم در شبهات موضوعیه چه اینجا که شما گفتید تعلق به موضوع خارجی بگیرد، چه جای دیگر کلاً شبهه موضوعیه داشته باشیم و امکان تصویر شبهه موضوعیه در غیر این مواردی که شما گفتید هست. زیرا به طور کلی ما در هر تکلیفی یک مکلف داریم. مکلف منظور مکلف خارجی است. پس همیشه تمام تکالیف ما یک جورهایی به یک موضوع خارجی به نام مکلف تعلق می‌گیرد. بنابراین ما می‌توانیم شبهه موضوعیه را در تمام این واجبات در نظر بگیریم. فرض کنید که سوره در نماز برای غیر مریض نمی دانیم واجب است یا نه. می شود شبهه حکمیه. اما اگر بدانیم که سوره برای غیر مریض واجب است فقط و برای مکلف مریض واجب نیست بعد شک کنیم که آیا این مکلف ما مریض است یا نه، اینجا شک می‌کنیم در جزئیت سوره می‌شود اقل و اکثر. واجب ما هم واجب ضمنی است و طبق فرمایش شما ارتباطی با موضوع خارجی ندارد، ولی طبق فرمایش شهید همیشه یک موضوع خارجی به نام مکلف ما داریم. پس در تمام شبهات وجوبیه چه ضمنی باشد چه استقلالی باشد امکان شبهه موضوعیه هست.

درس۴۰شک در اطلاق و دخالت جزء یا شرط ص۴۴۵

ما علم به جزئیت یک شی داریم یا علم به شرطیت یک شی داریم لکن شک می‌کنیم در شمول این جزئیت دربعضی از این حالات. یعنی آیا همیشه به عنوان جزء معتبر است یا نه؟ به این می‌گویند شک در اطلاق دخالت جزء یا شرط. ما می‌دانیم سوره جزء نماز است واجب است لکن شک می‌کنیم در اطلاق جزئیتش در حالت مریضی یا سفر آیا اینجا هم جزء است یا نه. بازگشت این شک به اقل و اکثر است زیرا ما علم به وجوب جزء داریم ولی نمی‌دانیم اقل است یعنی در غیر سفر و مرض است فقط، واجب است یا اکثر است یعنی در همه حالات: سفر، حضر، مرض و سلامت در همه. اگر دلیل جزئیت اطلاق نداشته باشد اصالت البرائت از وجوب مقدار زائد جاری می‌شود و مشکل حل می شود. این درست است لکن در دو مورد اشکال شده که باید آنها را بررسی کنیم. **حالت اول:** حالت شک در اطلاق جزئیت در صورت نسیان جزء است که در حالت نسیان جزء هم هست یا نه،جزء است یا نه. **حالت دوم:** شک در اطلاق جزئیت در صورت تعذر و عدم توانایی بر آوردن جزء که اینها را بررسی می‌کنیم.

<u>**بررسی حالت اول:**</u> فرض کنید هنگام نسیان مکلف فراموش می‌کند یک جزء را و آن واجب را بدون آن جزء می‌آورد و بعد ملتفت می‌شود که آن چیزی که من آوردم ناقص است. الان دو حالت وجود دارد یا می‌گوییم دلیل جزئیت مطلق است و شامل حالت نسیان هم می‌شود نتیجه می‌گیریم آنچه که او آورده چون جزء نداشته باطل است. حالت دوم اینکه بگوییم اطلاق ندارد دلیل جزئیت و شامل حالت نسیان نمی‌شود اینجا می‌شود دوران امر بین اقل و اکثر و برائت جاری می‌شود. در حالت اولی فرقی ندارد که مرتفع شدن نسیان و ملتفت شدن در اثناء وقت باشد یا بعد از تموم شدن وقت. چون اصل لفظی اصاله الاطلاق اقتضا دارد که هر جزئی رکن باشد. پس به

واسطه اخلال در هر جزئی نماز باطل می‌شود. برای توضیح حالت دوم شهید می‌فرماید نسیان دو صورت دارد یا در تمام طول وقت است یا در وسط وقت از بین می‌رود. اگر در تمام طول وقت باشد واجب نسبت به ناسی، مردد بین اقل و اثر نیست. بلکه اصلاً احتمال تکلیف نسبت به اکثر وجود ندارد. چون ناسی بعد از تمام شدن وقت یا علم دارد به صحت آنچه که آورده یا علم دارد به وجوب قضاء که گردنش است مرجع چنین شکی شک در وجوب استقلالی موضوع جدیدی به نام قضاء است که قضاء واجب مستقل جدید بر گردن من است یا نه. خوب برائت از چنین وجوبی را جاری می‌کنیم. زیرا شک در اصل تکلیف جدید است. اما در صورت دوم که در اثناء وقت مرتفع شود تکلیف در وقت به فعلیت رسیده حالا شک داریم که آیا وجوب، تعلق گرفته بود به قدر جامع که شامل نماز ناقص هم می‌شود، که این می‌شود اقل. این حالت اختصاص جزئیت در غیر حالت نسیان است یا اکثر است یعنی وجوب تعلق گرفته به نماز تام فقط، در اینجا معنا این می‌شود که دلیل جزئیت، مطلق است حتی شامل حالت نسیان هم می‌شود یعنی شکمان دوران بین اقل و اکثر است و ما برائت از اکثر را جاری می‌کنیم این نظر شهید.

نظر شیخ انصاری: این توجیه شما و اجرای برائت از اکثر، زمانی درست است که اصلاً امکان تکلیف شخص ناسی به اقل وجود داشته باشد در حالی که ما قائل هستیم که این امر غیر ممکن است. زیرا تکلیف به اقل یا اینکه اختصاص به ناسی دارد یا شامل همه مکلفین چه ناسی و چه متذکر می‌شود. در حالت اول که اختصاص به ناسی دارد تکلیف ناسی محال است. کسی که فراموش کرده مکلفش کنیم محال است. زیرا ناسی خودش را ناسی نمی‌داند تا بخواهد تکلیف خاص به ناسی ها را برای خودش جاری کند اصلاً خطاب به ناسی ممکن نیست نمی‌شود با ناسی حرف زد، زیرا خودش را ناسی نمی‌داند می‌گوید من که ناسی نیستم. در حالت دوم که شامل عموم مکلفین می‌شود در شخصی که متذکر است و حواسش هست، اکتفاء کردن به اقل قطعا جایز نیست. نتیجه نهایی اینکه ممکن نیست که اقل در حق ناسی واجب باشد. بله یک بحث دیگری داریم به نام اجزاء آیا اقل مجزی از واجب هست یا نه. در این صورت واجب اصلی ما اکثر است و ما شک می‌کنیم که به واسطه آوردن اقل ساقط شده یا نه باید احتیاط کنیم نه برائت. باید اکثر را بیاوریم.

جواب شهید: ما می‌توانیم اینگونه بگوییم که تکلیف به قدر جامع به طبیعی مکلف تعلق می‌گیرد کاری به خصوصیات نداریم. اینکه مکلف ناسی است یا متذکر کاری نداریم. در این صورت بر شخص متذکر اشکال جواز اقتصار و اکتفاء بر اقل دیگر وارد نیست. زیرا واجب یک قدر جامع بین نماز تام و ناقص بود. البته در مورد متذکر این نماز تام بالفعل، موجود است. در این صورت امکان وصول تکلیف به ناسی هم است. زیرا موضوع تکلیف، طبیعی مکلف است. بله نهایتاً این است که ناسی که اقل را آورده فکر می کرده که نماز کامل را آورده در حالی که واقعاً این طور نیست ولی این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

دوم جواب آخوند خراسانی به شیخ انصاری: ما دوتا خطاب داریم. خطاب اول که عهده دار واجب کردن اقل بر طبیعی مکلف است قطع نظر از ناسی و متذکر بودن. خطاب دوم عهده دار واجب کردن آن مقدار زائد بر شخص متذکر است. بنابراین با خطاب اول ثابت شد که امکان تکلیف ناسی وجود دارد.

اشکال شهید بر جواب آخوند خراسانی: شهید می‌فرماید اقل در خطاب اولی چیست؟ آیا ۱-اقل مقید بـه آن زائـد اسـت. ۲-اقـل مطلق نسبت به آن زائد است. ۳- اقل مقید به حالت تذکر. ولی نسبت به ناسی مطلق است.٤- اقل مهمل است نـه مطلـق نـه مقیـد. در صورت اول خلاف فرض است؛ زیرا معنایش عدم مکلف بودن ناسی به اقل است. در صورت دوم که گفتیم مطلـق اسـت بـاز خـلاف فرض است؛ زیرا معنایش تکلیف کردن منذکر به اقل است و اینکه با صدور اقل از طرف شخص متذکر خطاب بر او ساقط اسـت کـه این هم خلاف فرض است او باید اکثر را بیاورد. در صورت سوم که نسبت به متذکر مقید، نسبت به ناسی مطلق، این بر مـی‌گـردد بـه یک خطاب واحد نه دو تا خطاب. بنابراین نیازی به دو خطاب که شما گفتید نیست. صورت چهـارم کـه گفـتیم مهمـل اسـت معقـول نیست. زیرا قبلاً گفتیم که تقابل بین اطلاق و تقید در عالم جعل به نحو سلب و ایجاب و تناقض است. ارتفاع نقیضـین امکـان نـدارد. نمی‌شود که نه مطلق باشد نه مقید. خلاصه نظر شهید این است که این مورد هم از مصادیق اقل و اکثر است و اصاله البرائت را جـاری می‌کنیم. شهید می‌فرماید اگر ما اهل دقت باشیم این حالت اولی‌تر است بر اجرای برائت نسبت به اقل و اکثر که قبلاً داشتیم. زیرا علـم به واجب در مسئله ما، مردد بین اقل و اکثر بود به صورت یک علم اجمالی که منجز تکلیف است. در حالی که در این حالت خاص که داشتیم صحبت می‌کردیم می‌توانستیم منجزیت علم اجمالی را رد کنیم. زیرا تردد بین اقل و اکثر در مقام ما برای ناسی اتفاق مـی‌افتـاد، ولی بعد از اینکه نسیانش بر طرف شد بعد از اینکه اقل را آورد و حواسش جا آمد. این یعنی علـم اجمـالی مـا بعـد از امتثـال یکـی از اطرافش تازه محقق می‌شود و قبلاً گفتیم چنین علم اجمالی منجز نیست حتی اگر بین متباینین باشد. علم اجمالی که بعد از آوردن یکی از اطراف حاصل شود منجز نیست. علم اجمالی فقط جایی منجز و تکلیف آور است که قبل از امتثال اطراف آمده باشد.

حالت دوم: جایی که شک کنیم در اطلاق واجب نسبت به حالتی که تعذر جزء است: یعنی مکلـف نمـی‌توانـد آن جـزء را بیـاورد. توضیح می‌دهند که اگر جزئیت یک جزء شامل حالت تعذر هم بشود یعنی حتی اگر ما نتوانیم آن را بیاوریم باز هم جزء باشد معنـایش این است که کسی که عاجز از آوردن کل واجب است باز مامور به آوردن کل واجب است و نمی‌تواند به ناقص اکتفاء کند. اما اگر کـه اطلاق نباشد یعنی جزئیت فقط شامل حالت تمکن باشد در حالت نقصان ضرری به آن نمی‌رسد و شخص عاجز مامور به همان واجب ناقص بوده و مشکلی برایش ایجاد نمی‌شود. شهید می‌فرماید: تعذر دو حالت دارد: حالت اول این است کـه در جزئـی از وقـت تعـذر دارد. حالت دوم در تمام طول وقت تعذر هست. در حالت اول مکلف علم دارد که یا این قدر جامع که واجب شده قدر جامع بین نماز ناقص و تام است یا اینکه نماز تام، واجب است و باید صبر کند تا عجزش برطرف شود. زیرا این جزئیت جزء، اگر متعذر باشـد و در حالت عذر ساقط باشد تکلیف تعلق می‌گیرد به همان قدر جامع بین نماز تام و ناقص. ولی اگر جزئیـت آن جزئـی کـه متعـذر شـده و نتوانسته بیاورد در حالت عذر همچنان ثابت باشد و باید بیاوردش تکلیف به نماز تامه تعلق گرفته. اینجا می‌شود دوران بین اقل و اکثر، برائت از وجوب زائد. توجه باید کرد که تردد بین اقل و اکثر اینجا قبل از آوردن اقل حاصل شده علم اجمالی ما. بر خلاف ناسی؛ زیرا عاجز از آوردن یک جزء ملتفت به حالت خودش است یعنی از همان لحظه ای که نمی‌تواند بیاورد می فهمد و متوجه اسـت. بنـابراین مشکلی که آنجا داشتیم اینجا پیش نمی‌آید.

حالت دوم : که در تمام طول وقت بود اینجا علم اجمالی دارد به اینکه همین ناقص، در وقت نماز برایش واجب است و باید بخواند یا اینکه نه الان چیزی برای او واجب نیست بعد از وقت باید قضاء کامل بجا آورد. این علم اجمالی شرایط تنجیز را دارد و باید احتیاط کند ولی دیگر برائت جاری نمی‌شود. این هم باید در وقت بخواند و هم خارج وقت قضاء کند. اما برائت از جزئیت که گفتیم در حالت نسیان جاری می‌شود وقتی است که ما اماره و دلیل محرزی نداریم. سوال: این اماره و دلیل محرز چگونه می‌تواند به دست ما برسد؟ به سه طریق می‌تواند این اماره و دلیل محرز بیاید حکم را برای ما توضیح دهد:۱- دلیل خاصی اقامه شود بر اطلاق جزئیت یا اختصاص جزئیت، و تکلیف را برای ما مشخص کند. مثلاً حدیث لاتعاد می‌گوید که هیچ وقت نماز اعاده نمی‌شود مگر به خاطر پنج چیز طهارت، قبله، وقت، سجده و رکوع بقیه اش دیگر اگر یادمان رفت اشکالی ندارد. پس یه راه اینست که دلیل خاص مثل لاتعاد بیاید.۲-دلیل لفظی جزئیت که مثلاً می‌گفت این جزء واجب است بیاوریم، مطلق باشد هم شامل حالت نسیان، تعذر و غیر اینها شود در اینجا دیگر برائت نمی‌توانیم جاری کنیم. زیرا اصالت الاطلاق اماره است.۳-دلیل جزئیت اطلاق ندارد بلکه مجمل است ولی بجایش دلیل خود واجب مثلا دلیلی که کل نماز را واجب می کرد مطلق است و اقتضاء دارد که این جزء اصلاً معتبر نیست. مثلاً دلیل وجوب نماز نسبت به قنوت گرفتن یا نگرفتن مطلق است و این نشان می‌دهد که اصلاً قنوت جزء نماز نیست. در این حالت دلیل واجب در حقیقت می‌آید دلیل جزئیت را تفسیر می‌کند و می‌گوید کی جزء است کی جزء نیست و دلیل جزئیت هم گفتیم شامل حالت تعذر نسیان نمی‌شد نتیجتاً ما اطلاق دلیل واجب را می‌گیریم و آن را مقدم می‌کنیم و از آن می‌فهمیم که این قنوت جزء نیست اگر نیاوریم هم اشکال ندارد.

درس۱۴۱استصحاب ص۴۵۳

<u>**تعریف استصحاب:**</u> استصحاب در لغت یعنی به همراه کشاندن یک شی «اخذ الشی مصاحباً » یعنی یک شی را به دنبال خودمان بکشانیم ولی در اصطلاح یعنی «ابقاء ما کان» یعنی باقی گذاشتن همان حکمی که قبلاً بوده است. شما قبلاً علم داشتید به طهارت یک شی و یا به طهارت خودتون بعد از اینکه شک کردید، ابقاء کنید آن حکم یا موضوع را. به این می‌گویند استصحاب، ابقاء ما کان. استصحاب ارکانی دارد: ۱- یقین و علم سابق: حتماً باید به آن حالت سابقه در حکم یا موضوع سابق علم داشته باشیم. ۲-شک لاحق: یعنی بعد از علم حتماً باید شکی بیاید اگر یک علم جدیدی آمد استصحاب جاری نمی‌شود. ۳- وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه: شما مشکوکتان همان باشد که قبلا به آن یقین داشتید. مثلاً الان شک دارید در طهارت خودتان باید متیقن هم همین باشد. یعنی قبلاً یقین به طهارت خودتان داشته باشد نه به دیگری. ٤- وجود اثر شرعی که ان شاءالله در ترم بعد درموردش بحث می‌کنیم. در کنار قاعده استصحاب دو قاعده دیگر هم هست شبیه به قاعده استصحاب. یکی قاعده الیقین یا قاعده شک ساری. تفاوت این قاعده الیقین و شک ساری با استصحاب در این است که ما در استصحاب وقتی شک می‌کردیم شک در بقای حالت سابق داشتیم. یعنی می‌دانستیم حالت سابق محقق شد یقینا. حالا شک می‌کنیم که هنوز هم باقی هست این حالت یا نه. مثلاً روز جمعه بود یقین داشتیم به عدالت زید و پشت سرش نماز خواندیم. بعد روز شنبه شد. روز شنبه من شک می‌کنم در عدالت زید روز شنبه که بروم پشت سرش دوباره نماز بخوانم. استصحاب می‌گوید ابقاء کن یعنی حکم به باقی ماندن عدالت زید بکن در روز شنبه. این می‌شود استصحاب، ولی در قاعده الیقین شک ما در خود همان معلوم سابق است نه در بقایش. در همین مثال وقتی یقین داشتم به عدالت زید روز جمعه، بعدا در روز

شنبه شک می‌کنم که آیا دیروز که رفتم پشت سرش نماز خواندم آیا همان دیروز عادل بود یا نه. به این می‌گویند شک در خود همان چیزی که به آن یقین داشتیم. این قاعده الیقین است یا قاعده شک ساری. بعداً توضیح خواهیم داد که حجت و معتبر نیست.

یک قاعده دیگر داریم به نام قاعده مقتضی و مانع. این قاعده می‌گوید هر موضوعی یا هر حکمی بعد از اینکه در یک زمانی (گذشته، حال و آینده) محقق شد، این اقتضاء دارد که مستمر باشد الی یوم القیامت، مگر آنکه مانعی در برابرش باشد. این قاعده می‌گوید الان اگر رفتم وضوء گرفتم این طهارت وضوء، اقتضاء دارد که الی الابد باشد مگر آنکه مانعی مثل حدث بیاید و جلویش را بگیرد. اگر در شریعت اسلام چیزی حلال اعلام شد اقتضاء دارد که تا روز قیامت حلال باشد مگر اینکه مانعی جلویش بیاید. این تفاوت استصحاب با قاعده یقین و مقتضی و مانع است. اینها را مقدمتاً شهید اشاره می‌کنند که اینها را قبلاً خواندیم. اما اصل بحث ما در درس ٤١ به بعد بررسی ادلهٔ استصحاب است که اهم ادله استصحاب روایات هستند. ما از دل روایات این قاعده استصحاب را استخراج کنیم که مرحوم شهید چهار روایت از مهم‌ترین روایات‌ها انتخاب می‌کنند و به عنوان دلیل بحث می‌کنند.

اولین روایت: روایت زراره است که از امام باقر علیه‌السلام که فردی سوال می‌کند که من وضوء گرفتم بعد یک چرتکی زدم آیا وضویم باطل شده یا نه. حضرت در جواب می‌فرماید: «فانه علی یقین من وضوئه و لاتنقض الیقین بالشک انما تنفضه بیقین آخر» بلکه زمانی می‌توانیم از یقین سابق دست برداریم که یک یقین جدید داشته باشیم. تقریب استدلال: حضرت فرمودند: حکم به بقای وضوء بکن. یعنی بگو وضوء باقی است هنگامی که شک در نقضش داشتی که آیا چرت زدم وضوء نقض شد یا نه. این دقیقاً استصحاب است و ارکان استصحاب در آن است: یقین سابق، شک لاحق، وحدت قضیه و اثر شرعی که دارد و می توان با آن نماز خواند. سوال: آیا این روایت فقط استصحاب در باب وضو را ثابت می کند. پاسخ شهید: نه اینجا الف و لام در الیقین و الشک است الف و لام جنس است، هر یقینی و هر شکی چه در باب وضوء چه در غیر باب وضو. و این الف و لام مفید عمومیت است. از طرف دیگر تعلیلی را هم که حضرت بیان کردند فرمودند که لاتنقض الیقین بالشک : هیچ یقینی را با هیچ شکی نقض نکن. این تعلیل هم مفید عموم است و نتیجه این تعلیل و الف و لام این است که استصحاب یک امر عرفی ارتکازی و سیره عقلائی است و در تمام باب‌ها می‌توانیم از آن استفاده کنیم. این روایت اول که شهید می‌پذیرد مشکلی ندارد. این روایت هم مخصوص استصحاب است و شامل قاعده یقین نمی‌شود.

روایت دوم: این روایت مفصل است. سوال و جوابی است که زراره دارد که شش فقره دارد که در هر فقره‌ای آن طرف می‌آید یک سری سوال مطرح می‌کند. بعضی از این سوالات مربوط به بحث ما می شود و بعضی نمی‌شود که آن قسمتی که تنها مربوط می‌شود به بحث ما یکی فقره سوم روایت است و یکی هم فقره ششم روایت. به طور خلاصه تمام سوالهارو می گوییم: در سوال اول: یک خونی از دماغ من ریخت روی لباسم و من دنبالش گشتم. پیدایش کردم و یک دفعه نماز شد یادم رفت که چیزی به لباسم افتاده و نماز خواندم. یک دفعه یادم افتاد که چیزی به لباسم بود. امام جواب داد که تعید الصلاه و تغسله، باید نمازت را اعاده کنی و این را تطهیر کنی که محل بحث ما نیست. سوال دوم: من جایش را پیدا نکردم فقط می‌دانم که افتاد. هر چقدر گشتم چیزی پیدا نکردم. بعد نمازم را خواندم. وقتی نماز خواندم پیدایش کردم. امام علیه‌السلام فرمودند: تغسله وتعید الصلاه: اینجا هم باید دوباره نماز را اعاده کنی که محل بحث ما نیست. سوال سوم: یقین ندارم که به لباسم خونی ریخته، شک داشتم. نگاه کردم چیزی پیدا نکردم بعد نمازخواندم بعد دیدم

نجاست روی لباسم است. حضرت فرمودند نماز را که خواندی. برو لباس را بشوی و دیگر نیازی به اعاده نماز نداری. زراره می‌گوید براچه؟ حضرت می‌فرمایند: لانک کنت علی یقین من طهارتک: تو یقین به طهارتت داشتی وبعد شک کردی. و سپس می فرمایند: لیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدا: شایسته نیست که یقینت را با شک نقض کنی. این به بحث ما می‌خورد و این یعنی استصحاب. سوال چهارم: من علم داشتم که نجاست به لباسم افتاده ولی نمی‌دانم کجا افتاده. حضرت فرمودند: آن ناحیه ای که فکر می‌کنی افتاده انقدر بشور که یقین به طهارت برسی و این دارد احتیاط را می‌گوید نه استصحاب را. سوال پنجم: آیا اگر شک کردم که به لباسم نجاستی رسیده یا نه وظیفه ان این است که بروم بگردم؟ شبهه موضوعیه است. حضرت فرمودند در شبهات موضوعیه لازم نیست. البته اگر که بخواهی که خیالت راحت شود و شک را از وجود خودت زائل کنی برو. ولی لازم و واجب نیست. مستحب است. این هم مربوط به بحث ما نیست احتیاط است از باب مقدمات علمی احتیاط کنیم که خیالمان راحت باشد. سوال ششم: می‌گوید من دیدمش روی لباسم، در حالی که داشتم نماز می‌خواندم. حضرت فرمودند: نمازت را بشکن و اعاده کن اگرکه شک داشتی در مکانش و بعد دیدیش نمازت را بشکن و اعاده کن. اما اگر که شک نداشتی و یک دفعه در وسط نماز رطوبتی دیدی نماز باطل نیست. نمازت را یک لحظه قطع کن. قطع یعنی نه اینکه باطلش کنی یعنی یک لحظه دست نگه دار و یک جوری این لباست را بشور و تطهیرکن. مثلاً اگر کنار آب هستی ان را بشوی بعد نمازت را ادامه بده. اگر نتوانستی لباست را بکن و با آن لباس زیر نمازت را ادامه بده. به خاطر اینکه لا تدری لعله شیء اوقع علیک: ممکن است یک چیزی تازه افتاده به لباست. و لیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک: اینجا باز شایسته نیست که یقینت را با شک از بین ببری. این شش سوال ولی آنکه به درد بحث ما می‌خورد سوال سه و شش است. در اینجا صرفاً روایت دو را توضیح دادیم. اما توضیح مطلب اصلی در درس بعدی خواهد آمد.

درس۴۲ و۴۳ چهار فرضیه برای تصویر حالت استدلال بر استصحاب ص۴۵۶

بحث سر روایت دوم از ادله استصحاب بود که گفتیم این روایت شش تا سوال و جواب در آن مطرح شده و اجمالاً شش جواب و سوال را گفتیم. الان می‌خواهیم در مورد فراز سوم و سوال سوم مفصل صحبت کنیم. متن روایت این بود درسوال سوم «فان ظننت أنه قد اصابه» اگرمن ظن داشتم که نجاست رسیده، یقین نداشتم: «ولم اتیقن ذلک» ؛ نگاه کردم: «فنظرت» ؛ چیزی پیدا نکردم در لباسم: «فلم ار شیئا» ؛ بعد نمازم را خواندم: «ثم صلیت» ؛ دیدم در لباسم نجاست است: «فرایت فیه». به این فرازها خوب دقت کنید. اینجا حضرت فرمودند: تغسله و لا تعید؛ نماز را نمی‌خواهد اعاده کنی و لباس را تطهیر کن. در مورد این سوال سوم چهار فرضیه و احتمال می‌توانیم مطرح کنیم.

فرضیه اول: فرض کنیم طرف قطع به عدم نجاست داشته هنگامی که فحص کرده، قطع داشته که نجاستی نیست. می‌رود نمازش را می‌خواند بعد نماز می‌فهمد که نجاست بوده است که این همان نجاست قبلی است یقین پیدا می کند که اشتباه کرده و این همان نجاست قبلی است. شهید می‌فرماید در این فرض حرفی از شک نیست حرف یقین است. قبلاً یقین داشته الانم یقین دارد. این فرض ما با روایت جور در نمی‌آید؛ زیرا جوابی که امام دادند مبتنی بر فرض شک بود حضرت فرمودند«ثم شککت» پس این فرضیه با این فراز درست نیست و این را کنار می‌گذاریم.

فرضیه دوم: فرض کنید که طرف رفته گشته و قطع پیدا کرده که نجس نیست. نمازش را خوانده بعد از آنکه نمازش را خواند و نجاست را پیدا کرد شک می‌کند که آیا آن همان نجاست قبلی است که من فک می‌کردم نیست، یا یک نجاست جدید است. شهید می فرماید: این فرضیه خوب است، صلاحیت برای استصحاب دارد. چون ما یقین سابق قبل از نماز را داریم که قبل از نماز یقین به طهارت داشت بعد نماز شک می‌کند، استصحاب بقای طهارت می‌کند. پس کاملاً مناسب استصحاب است؛ و همچنین این فرضیه دوم صلاحیت برای اجرای قاعده یقین را دارد. یعنی یقین به طهارت داشت قبلاً، شک می‌کند در صحت یقین قبلی که آیا یقین قبلی من درست بود یا نه. قاعده یقین هم می‌تواند باشد. طبق فرضیه دوم می‌تواند هم استصحاب باشد هم قاعده یقین.

فرضیه سوم: عکس فرضیه قبل، قطع نداشته به طهارت. رفته گشته ولی قطع به طهارت پیدا نکرد. احتمال داده شاید پاک باشد شاید نجس. بعد از خواندن نماز قطع پیدا کرد که این همان نجاست قبلی است. اینجا دو ظرف زمانی داریم یکی ظرف زمانی قبل از نماز یعنی قبل از اینکه وارد نماز شود به آن می‌گوییم «ظرف صلاه»، یک ظرف زمانی دیگری داریم بعد از اینکه نمازش را خواند و شک کرد. سوال برایش پیش آمده به آن می‌گوییم «ظرف سوال». این دو اصطلاح را دقت کنید. ظرف سوال یعنی بعد از نماز که شک کرد از امام پرسید و یکی هم قبل از نماز وقتی که رفته بود گشته بود و چیزی پیدا نکرده بود. مرحوم شهید: فرضیه سوم که قطع به طهارت نداشت رفت نماز را شروع کرد بعد از نماز قطع پیدا کرد که این همان نجاست است در ظرف سوال ما نه استصحاب می‌توانیم جاری کنیم نه قاعده یقین؛ زیرا فرض ما این است که بعد نماز اصلاً شک نداریم، یقین داریم. اصلاً قاعده شک چه استصحاب چه قاعده یقین اصلاً جاری نمی‌شود. ولی در ظرف نماز یعنی قبل از اینکه نماز بخواند آنجا شک داشته هنوز و ما می‌توانیم آنجا استصحاب طهارت کنیم قبلاً یقین داشته پاک بوده رسیده به قبل نماز، شک کرده، استصحاب بقای طهارت می‌کند. پس مناسب استصحاب است. (پس تا اینجا فرض دوم، و فرض سوم آن هم در ظرف صلاه استصحاب شد)

فرضیه چهارم: عکس فرضیه اول می‌شود. یعنی هنگامی که رفت و فحص کرد و قبل نماز شک داشت. نمازش را خواند بعد از نماز هم که پیدا کرد باز شک دارد. همش شک است، چه قبل نماز چه بعد نماز. شهید می‌فرمایند: قاعده یقین که جاری نیست چون ما شک در خطای یقین سابقمان نداریم. قبلش شک داشتیم. اما می‌شود استصحاب را هم در ظرف صلاه هم در ظرف سوال جاری کرد. که ببریم عقب بگوییم قبلاً یقین داشتیم به طهارت هم قبل نماز شک داریم هم بعد نماز دو تا استصحاب می‌توانیم جاری کنیم. خلاصه اینکه اگر بخواهیم استدلال کنیم به سوال سوم در روایت دوم یا باید فرضیه سه را قبول کنیم یا چهار را یا اینکه فرضیه دوم را. البته فرضیه دوم چون احتمال قاعده یقین هم داشته باید همراهش ثابت کنیم که ظاهر روایت فقط استصحاب است نه قاعده یقین. وگرنه «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» می‌شود و به درد نمی‌خورد. پس یا سه و چهار، و یا دو به شرط آنکه بگوییم ظاهر روایت استصحاب است نه قاعده یقین.

نکته اول: در سوال سوم در مورد مقام اول، این بحث است که ظاهر جواب امام این است که می‌خواهند استصحاب را تطبیق دهند نه قاعده یقین را. به چه دلیل این حرف را می‌زنیم؟ زیرا از ظاهر روایت، ارکان استصحاب استخراج می‌شود نه ارکان قاعده یقین. زیرا ما یقین به عدم نجاست داشتیم حدوثاً قبل نماز و شک در بقایش داریم بعد از نماز. ولی وجود ارکان قاعده یقین محرز نیست. زیرا

متوقف بر این است که ما از عبارت «نظرت فلم أرَ شیئاً» چه بفهمیم یقین به عدم نجاست در حین نماز را بفهمیم، به سبب فحص و عدم یافتن آن و همچنین از عبارت «فرایت فیه» ما شک در این که این نجاست همان است را بفهمیم. آیا اینها را می‌فهمیم؟ شهید می‌فرماید عبارت اول نظرت فلم ار شیئاً ،ظهور عرفی در حصول یقین ندارد، نمی‌شود از آن فهمید که طرف یقین داشته. بنابراین نمی‌شود قاعده یقین را اینجا جاری کرد فقط استصحاب.

نکته دوم: حالا که استصحاب است آیا این استصحاب به لحاظ ظرف صلاه است یا به لحاظ ظرف سوال یا هردو؟ کدومش؟ می‌فرمایند بستگی دارد به عبارات اگر این جمله «فرایت فیه» ظهور داشته باشد در رویت همان نجاست قبلی، آن موقع در ظرف سوال معنایی برای اجرای استصحاب نیست. چون دیده دیگر. می‌گوید این همان قبلی است. اگر آن جمله «نظرت فلم أرَ شیئاً» ظهور داشته باشد در یقین بعد از فحص، آن موقع دیگر نمی‌شود در ظرف صلاه استصحاب جاری کرد. زیرا یقین دارد قبل نماز، حال کدام یک؟ شهید می‌فرماید قول صحیح این است که لزومی ندارد که جمله رایت فیه را حمل بر رویت همان نجاست قبلی کنیم. چون اگر بخواهیم این را بفهمیم یک قرینه اضافه‌تر می‌خواهد. در حالی که ما اینچنین قرینه‌ای نداریم. شاهدش هم اینست که اصلاً «رایت فیه» مفعولش حذف شده چه چیزی را دیدم نگفته و این حذف مفعول دلیل بر این است که یقین به سابق ندارد. دلیل بر عدم فرض یقین سابق است. در نتیجه یقین قبلی نداشته پس استصحاب به حالت سوال جاری می‌شود. یک تایید هم اینکه «نظرت فلم أرَ شیئاً» هر چند ظهوری بر حصول یقین ندارد ولی در خلاف آن هم ظهوری ندارد. به خاطر اینکه از این جمله «نظرت فلم أرَ شیئاً» جز معنای حصول یقین عرفاً چیز دیگری هم نمی‌شود برداشت کرد.این نظر شهید است در اینجا که کلماتش ناسازگاری دارد.

اشکال: اگر که قبل از نماز این یقین به عدم نجاست داشت و با این یقین به عدم نجاست وارد نماز شد و نمازش را خواند، این قاعدتاً باید بگوید که نمازم درست است. پس چرا زراره بعد از اینکه حضرت پاسخ می‌دهند نمازت را نمی‌خواهد اعاده کنی تعجب می‌کند دوباره سوال می‌کند. نباید استبعاد داشته باشد.نباید استبعادی در حکم به صحت در مورد نمازی که علم به نجاست در آن ندارد داشته باشد. چرا استبعاد کرد و همین استبعاد و تعجب زراره می‌تواند قرینه‌ای باشد بر اینکه باید فرض کنیم که این زراره یقین داشته بعد از نماز، به اینکه قبل از نماز نجس بوده لباسش، چون یقین دارد که قبل نماز لباسم نجس است آمده از حکم صحت استبعاد کرده که چرا حضرت این را بیان کردند. اگر این را بپذیریم یعنی استصحاب به لحاظ ظرف صلاه درست است نه به لحاظ ظرف سوال. این مشکل پیش می‌آید. اینجا چون یک مقدار عبارت مضطرب شد شهید جمع بندی می‌کند که: چون زراره فکر می‌کرده که مجوزی برای دخول در نماز همراه با احتمال نجاست نداشته، جز همان ظن به عدم نجاست، یعنی فکر می‌کرده مجوزش برای داخل شدن در نمازی که احتمال نجاست می‌دهد اینست که ظن به عدم نجاست داشته باشد (ظن و گمان قوی) ولی این ظن به واسطه اینکه بعد از نماز، نجاست پیدا شده این ظن زائل می‌شود و از بین می‌رود. تبدیل به شک می‌شود ظن که مجوز بود از بین رفته تبدیل به شک شد. زراره انتظار داشته نمازش مجزی نباشد چون مجوز از بین رفت حضرت فرمودند طوری نیست تعجب کردند. شهید می‌فرماید اگر این توجیه من را بپذیرید استصحاب ظرف سوال می‌شود و مشکلی ندارد. اگر نپذیرفتید دیگر مجبوریم بگوییم استصحاب حال صلاه است اینجا محکم نمی‌گوید می‌گوید اگر بپذیرید استصحاب حال سوال اگر نپذیرید استصحاب حال صلاه می‌شود.

نکته سوم: این که: بر فرض که این نجاست که بعد از نماز کشف شده همانی باشد که قبلاً موجود بوده و شما بگویید استصحاب فقط به لحاظ حال صلاه جاری است نه حال سوال، چون بعد از نماز فهمیده که نجاست همان قبلی است. اینجا دیگر استصحاب نمی-تواند بکند. ولی قبل از نماز که شک داشته می‌تواند. حالا می‌گوید پس چگونه می‌شود که ما عدم وجوب اعاده نماز را بخواهیم مستند به استصحاب کنیم در حالی که فهمیدیم خلافش کشف شده، فهمیدیم نجاست بوده چگونه می‌خواهیم استصحاب کنیم با کشف خلاف حکم ظاهری استصحاب، دیگر نمی‌توانیم از آن استصحاب استفاده کنیم و اعاده نماز را نفی کنیم و بگوییم اعاده لازم نیست، باید بگوییم نماز را دوباره بخوان. چگونه اینها قابل جمع است. دو جواب داده شده است.

جواب اول: بگوییم استفاده کردن از استصحاب برای عدم وجوب اعاده نماز درست است، به شرط اینکه یک قاعده کبروی داشته باشیم که این قاعده کبروی در دل تعلیلی که حضرت آورده‌اند در روایت، مستتر است که آن قاعده کبروی این است که امتثال حکم ظاهری مجزی است نسبت به امتثال حکم واقعی.« باب اجزاء». بگوییم هر چند خلاف واقع کشف شده ولی ما چون حکم ظاهری را امتثال کردیم این مجزی است و نیازی به اعاده ندارد. یکی اینکه باب اجزاء را بپذیریم. **جواب دوم:** استفاده از استصحاب صحیح است. زیرا شرط نماز طهارت است چه ظاهری باشد چه واقعی. فرقی ندارد. یعنی طهارت ظاهری استصحابیه هم می‌تواند فردی از افراد طهارت واقعی باشد. به این صورت که شرط واقعی طهارت برای نماز یک قدر جامع باشد بین طهارت واقعی و طهارت ظاهری و لذا نماز خوانده شده شرط طهارت را داشته طهارتش هم استصحابیه است و با همین طهارت ظاهری استصحابیه نماز را خوانده و درست است و مشکلی ندارد.

نکته چهارم: بعد از اینکه ما تسلیم شدیم که این فراز روایت می‌تواند دلالت بر استصحاب کند، می گوییم این فقره و فراز ظهور دارد در اینکه استصحاب به عنوان یک قاعده کلی لحاظ شده نه فقط در واقع طهارت و وضوء. نه اینکه یقین و شک مخصوص یقین و شک در طهارت و باب وضو باشد. دلیلمان همان دلیلی است که در روایت قبل تعمیم دادیم گفتیم الف و لام جنس. در این روایت اظهر هم است زیرا این فقره استصحاب در مقام تعلیل حکم آمده که تعلیل هم عمومیت می‌دهد از باب تطبیق فروع بر قاعده کلی آمده و این تطبیق فرع بر اصل، خودش مفید عموم است. تازه کلمه «لیس ینبغی» هم دلالت می‌کند که سیره عقلائی است و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که استدلال به این فراز از روایت دوم تمام است و هیچ مشکلی ندارد.

بررسی سوال ششم: متن سوال:«إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلاه؟» حضرت فرمودند: «لا تنقض الصلاه و تعید إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته، و إن لم تشکّ ثم رأیته رطباً قطعت الصلاه و غسلته، ثم بنیت علی الصلاه: لأنک لاتدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک» استدلال به استصحاب در سوال ششم: حضرت فرمودند:«إن لم تشک» این عدم شک دو احتمال دارد: اول: اینکه طرف قطع به عدم نجاست داشته باشد. دوم: عدم فعلیت شک(شک به فعلیت نرسد) که عدم فعلیت ناشی از غفلت می‌تواند باشد. بنابر اولی یعنی قطع به عدم نجاست، هم ارکان قاعده استصحاب وجود دارد هم قاعده یقین، استصحاب که واضح است؛ اما قاعده یقین چرا؟ زیرا با عبارت: «إن لم تشک» ما یقین حال صلاه را استفاده می‌کنیم و شک می‌کنیم در خطای یقین سابق هنگام رویت نجاست در اثناء نماز. پس قاعده یقین هم می‌شود. بنابراین هر دو قاعده یقین و استصحاب قابل حمل است. اما کدامش؟ با

عبارت «لا ینبغی» که آخرش آمده ارتکازی بودن و عقلایی بودن قاعده را می‌فهمیم که این با استصحاب سازگار است. زیرا قاعده یقین ارتکاز عقلایی ندارد. وحدت سیاقی که در کل روایت هم است می‌طلبد که در سوال ششم از همان قاعده موجود در سوال سوم استفاده شود و مقصودشان واحد باشد که آن را هم گفتیم استصحاب است. اما بنابر احتمال دوم یعنی عدم فعلیت شک ناشی از غفلت، در این حالت، حمل براستصحاب خیلی واضح تر به نظر می‌آید. زیرا در کلام امام یقین به عدم نجاست حین نماز مفروض نیست تا ارکان قاعده یقین کامل شود. ولی برای استصحاب مشکلی نیست؛ زیرا قبل از نماز طهارت داشته حالا شک در بقا می‌کند، استصحاب طهارت، و حدوث نجاست جدید در حین نماز، بنابراین استصحاب می‌کند که پاک بودم که وارد نماز شدم الان این نجاست جدید است می‌روم پاک می‌کنم، نماز صحیح است. و شهید می‌فرمایند استدلال به این فقره هم صحیح است و مشکلی ندارد.

درس ۴۴و۴۵ ادامه ادله استصحاب ص۴۶۱

روایت سوم پیرامون استصحاب: «و هی روایه زراره، عن أحدهما علیه‌السلام قلت له: من لم یدرِ فی أربع هو أم فی ثنتین و قد أحرز الثنتین؟» (کسی که دو رکعت نماز را می‌داند خوانده ولی نمی‌داند که در دو است یا در چهار است شک بین دو و چهار بعداز احراز دو) حضرت فرمودند: قال: یرکع رکعتین و أربع سجداتٍ و هو قائم بفاتحه الکتاب، و یتشهد ولا شیء علیه». باید دو رکعت بخواند، چهار سجده بجا آورد، در حالی که ایستاده و فاتحه الکتاب می‌خواند، تشهد بدهد، چیزی هم گردنش نیست. ظاهراً دو رکعت نماز احتیاط را می‌گویند. این فرض تمام شد. اینجا خود حضرت بدون اینکه کسی سوال کند اصطلاحاً تبرعاً می‌آیند یک مسئله دیگر را جواب می‌دهند: شک بین سه و چهار «إذا لم یدرِ فی ثلاثٍ هو أو فی أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف الیها رکعهً أُخری و لا شیء علیه» اگر بین سه و چهار گیر کرده و سه را احراز کرده بلند شود یک رکعت دیگر اضافه کند، دیگر چیزی بر او نیست. حالا این فرد بلند شود یک رکعت دیگر اضافه کند ما نمی‌دانیم یعنی نمازش را قطع کند، سلام بدهد یک رکعت احتیاط بخواند یا نه همین نمازش را ادامه دهد یعنی بنا را بر اقل بگذارد یا اکثر؟ معلوم نیست. بعد، از اینجا حضرت شروع می‌کنند عبارات مثل هم را چند بار تکرار می‌کنند: ۱-«لا ینقض الیقین بالشک». ۲- «لا یدخل الشک فی الیقین». ۳- «لا یخلط أحدهما بالآخر» ٤-«ولکن ینقض الشک بالیقین» ۵- «و یتم علی الیقین فیبنی علیه»٦- «لا یعتد بالشک فی حالٍ من الاحوال» یعنی پنج شش بار عباراتی که شبیه هم هستند را می‌آورند. چرا اینجا اینقدر تکرار است. اول، تقریر استدلال به استصحاب را می‌گویند که مکلف در فرض روایت، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم دارد، پس شک می‌کند در اتیان رکعت چهارم، استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم می‌کند. حکم امام به ادامه نماز و اضافه کردن رکعت دیگر است. این اصل استدلال؛ اما بر این استدلال اعتراضاتی هم شده است.

اعتراض اول : یقین و شک در این روایت ظهوری در ارکان استصحاب ندارد یعنی یقین و شک، آن یقین و شکی که در استصحاب است نیستند. چون احتمال می‌رود که منظور از یقین، یقین به فراغت یافتن از رکعت چهارم و نماز تمام خواندن باشد که بعداً قرار است اتفاق بیفتد هنوز به فعلیت نرسیده است. یعنی حضرت می‌فرمایند که یک کاری بکن که یقین به فراغت از رکعت چهارم داشته باشی. منظور از شک هم شک در فراغت از رکعت چهارم نماز است. بنابراین این یقین بالفعل نیست، هنوز نیامده قرار است بعداً بیاید. بنابراین آن رکن استصحاب که ما به عنوان یقین سابق می خواستیم اینجا محرز نمی شود. **پاسخ شهید:** این احتمال که

دادید یعنی یقینش به فعلیت نرسیده و یقین به فراغت است و بعداً قرار است بیاید، این مخالف ظهور روایت است. چون ظهور روایت در فرض یقین و شک فعلی است و ظاهر در این است که عمل به شک، نقض یقین حساب می‌شود، یقین قبل آمده این شک نقضش می‌کند. ولی در احتمالی که شما دادید یقین هنوز به فعلیت نرسیده تا عمل کردن ما به شک، نقض آن یقین حساب شود؛ بلکه عمل کردن به شک، نقض حکم عقل به وجوب تحصیل یقین خواهد بود. خلاصه ارکان استصحاب محرز نیست. این اعتراض اول و جواب آن. پس با این جوابی که دادند شهید دفاع کرد که نه، این ارکان استصحاب هنوز هست.

اعتراض دوم: تطبیق استصحاب بر این مورد سوال شده در روایت غیر ممکن است؛ زیرا وظیفه استصحاب، احراز مؤدایش و تعبد داشتن به آثار شرعی آن است. حالا اگر ما بخواهیم استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم را اجراء کنیم باید تعبد داشته باشیم به آثارش یعنی واجب است که ما رکعت چهار را به صورت متصل به نماز بیاوریم یعنی بنا را بر اقل بگذاریم، منتها با فتوای فقهای شیعه نمی-سازد که می‌گویند بنا را بر اکثر بگذارید و یک رکعت جداگانه بیاورید، رکعت مفصوله بیاورید. اگر تعبد به وجوب آوردن رکعت چهارم بصورت مفصوله داشته باشیم و جداگانه، آن وقت از آثار استصحاب نیست؛ از آثار استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم این بود که متصل بیاوریم. اما اگر بخواهید شما جداگانه بیاورید، از آثار شرعی استصحاب نیست؛ بلکه از آثار شک است. یکی از احکام شک این است که این کار را انجام دهید. پس اگر استصحاب باشد باید متصل بیاوریم. فقها اینچنین حرفی نزدند. اگر بخواهیم کلام و فتوای فقها را بگیریم که گفته اند بنا را بر اکثر بگذار و جداگانه بیاور، آن وقت با استصحاب جور نیست.

جواب اول از محقق عراقی: همان صورت اول است و مخالفت با فتوای فقها را قبول می‌کنند و آن هم به خاطر تقیه است. یعنی تطبیق امام این مسئله را بر قاعده استصحاب که فرمودند لاینقض الیقین بالشک و اینکه استفاده کردند از این قاعده استصحاب برای وجوب یک رکعت در ظاهر متصله یک نوع تقیه است که موافق سنی ها باشد ولی کبرای اصلی استصحاب که در فرازهای آخر آمده را جدی فرمودند. به عبارت دیگر ما شک داریم آن فرازهای آخر جدی هستند یا نه، اصاله الجد را به کار می‌بریم، اصالت الجدیت و عدم تقیه را در کبری و آن قاعده کلی اخر روایت به کار می‌برد اما هنگام تطبیق دادن روی مصداق تقیه کردند، روی مصداقی تطبیق دادند که مورد قاعده نیست آن هم به خاطر تقیه. به محقق عراقی اشکال می‌شود که نمی‌شود؛ اگر کبری و آن قاعده کلی جدی باشد باید بگوییم تطبیق امام صوری است، اگر تطبیق امام جدی باشد باید بگوییم آن کبری و قاعده صوری است. یعنی می‌خواهیم بگوییم اصاله الجدیت در کبری با اصالت الجدیت در تطبیق با هم تعارض دارند. هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست. محقق عراقی دفاع می‌کند که چرا، اصاله الجدیت در تطبیق را ما اصلاً جاری نمی‌کنیم، فقط اصالت الجدیت را در کبری جاری می‌کنیم. زیرا ما علم داریم که تطبیق امام جدی نیست، تقیه است و کبری سرجایش بر همان جدیت باقی می‌ماند.

شهید می‌فرمایند: ببینید حمل روایت بر تقیه که شما می‌گویید خیلی بعید است؛ زیرا خود امام، تبرعاً بدون اینکه کسی از ایشان سوال کند آمدند شک سه و چهار را گفتند و امام با فرض شک در رکعت چهارم تقیه را رد می‌کنند و این همه جمله‌هایی که آخر روایت هست، نهایت اهتمام امام را می‌رساند به قاعده استصحاب. این با تقیه جور نیست؛ کسی که می خواهد تقیه کند که اینقدر تکرار نمی‌کند که حساسیت ایجاد شود. خلاصه شهید این تقیه را قبول ندارد. شهید این جواب را قبول ندارد.

جواب دوم از مرحوم آخوند: کمی مقدمه دارد عدم اتیان به رکعت چهارم دوتا اثر دارد: یکی وجوب اتیان به یک رکعت اضافه‌تر، دوم مانعیت تشهد و سلام قبل از آوردن این رکعت اضافه‌تر. مقتضای استصحاب عدم اتیان به رکعت چهارم هر دو تای این اثر است. ولی به خاطر قیام یک دلیل شرعی که دلالت می‌کند بر اینکه باید آن نماز احتیاط جدا آورده شود، دلیل استصحاب را ما تخصیص می-زنیم و منصرفش می کنیم فقط به اثر اولی یعنی همان وجوب اتیان به رکعت اضافه تر. پس ما می‌آییم استصحاب را جاری می‌کنیم ولی بر آثار محتوا و مؤدایش قائل به تبعیض می‌شویم می‌گوییم اثر اول جاری است اثر دوم جاری نیست یعنی تبعیض در اجرای آثار. آیا این درست است شهید این را قبول نمی کند. **جواب شهید:** اشکال ما بر قول مرحوم آخوند این است که این مانعیت تشهد و تسلیم که می‌گویید چیست؟ دو احتمال دارد یا شرط واقعی است یا شرط علمی. اگر شرط واقعی باشد یعنی در واقع بنابر تقدیر عدم اتیان رابع ثابت است و از آثار عدم اتیان حساب می‌شود. اگر بگوییم شرط علمی است نه، از اثار عدم اتیان حساب نمی‌شود، در صورت علم حساب می‌شد. حالا که علم نداریم حساب نمی‌شود. در صورتی که شرط واقعی باشد امکان اجرای استصحاب همراه با تبعیض در آثارش وجود ندارد. چون اگر استصحاب جاری بشود واجب است که مفاد استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم را تعبداً کالواقع فرض کنیم. در این صورت ملکف وجداناً می‌داند که رکعت جداگانه‌ای که می‌آورد مصداقی برای واجب واقعی که طبق استصحاب نماز، به اضافه آن رکعت است، نمی‌باشد؛ زیرا رکعت باید متصله باشد طبق استصحاب؛ زیرا نماز فعلی آن، اگر چهار رکعت است پس امر روی رکعت جداگانه نیامده. اگر کمتر از چهار رکعت است که باطل است. زیرا تشهد و سلام قبل از آوردن این رکعت چهارم، مانع صحت نماز اند. حالا چه علم داشته باشد چه علم نداشته باشد. چون شرط واقعی بود. اما در صورت دوم که تشهد و سلام مانع نیستند شرط علمی هستند باید بگوییم که شک در رکعت چهارم، موجب تغییر حکم واقعی شده یعنی مانعیت تشهد و سلام از بین رفته، در این حالت ما باید بگوییم دلیل مانعیت واقعی تشهد و سلام تخصیص خورده اینجا و اینجا مانعی نیست. نه اینکه طبق حرف شما بخواهیم بگوییم دلیل استصحاب تخصیص خورده، دلیل استصحاب که نمی‌تواند تخصیص بخورد. بنابراین حرف مرحوم آخوند هم قابل پذیرش نیست.

پاسخ محقق نائینی به اعتراض دوم: اعتراض دوم اجمالاً این بود که ما اگر بخواهیم از روایت سوم استصحاب را استخراج کنیم، استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم را، با قول و فتوای مشهور شیعیان بر این که باید یک رکعت مفصول و جدا بیاوریم نمی‌سازد، اگر بخواهیم یک رکعت جدا بیاوریم با استصحاب نمی‌سازد. جواب دادند علما که رسیدیم به جواب محقق نائینی. ایشان می‌فرمایند ما در اینجا الان دو تا حالت داریم که در هر دو تا حالت دو تا موضوع مرکب داریم که این دارای یک حکمی است. حالت اول این است که اگر عدم اتیان به رکعت چهارم با علم به این عدم اتیان جمع شد این دوتا جزء با هم جمع شدند این موضوع مرکب از این دو جزء حکمش این است که باید رکعت را به صورت متصل بیاوریم. اما حالت دوم این است که اگر عدم اتیان به رکعت چهارم با شک به این عدم اتیان، جمع شود این موضوع مرکب از این دو جزء با هم آمدند، آن موقع حکمش می‌شود رکعت جداگانه و منفصل. حالا با این فرض اگر مکلف شک کند در رکعت چهارم، یکی از دو جزء موضوع مرکب وجوب رکعت مفصول و جداگانه بالوجدان(یعنی همان شک) امده، جزء دیگرش یعنی عدم اتیان هم ما به واسطه اجرای استصحاب می‌آوریم کنار هم، حکمش را جاری می‌کنیم. پس استصحابی که در این روایت ثابت می‌شود برای اثبات این جزء است و بدنبال آن هم حکم ما وجوب رکعت مفصول و جدا است نه

اینکه استصحاب جاری شود برای اثبات خود حکم وجوب رکعت مفصول و جداگانه تا شما اشکال کنید که این از آثار استصحاب نیست. این گونه جمعش می‌کنیم.

پاسخ شهید: این وجهی که شما گفتید برای استصحاب در این روایت وجه خوبی است. لکن بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا بنابر، این توجیه شما باید فرض کنیم که حکم واقعی، وجوب رکعت مفصول و جداگانه است و موضوع آن یک موضوع مرکب از عدم اتیان رکعت چهارم به اضافه شک است، در حالی که اثبات اینکه این حکم واقعی است و موضوع آن، این موضوع مرکب است خودش ادعایی است که نیازمند بیان از طرف امام داشته، علی‌رغم اینکه امام اشاره‌ای به آن نکردند و فقط بر استصحاب اکتفاء کرده‌اند، در چنین حالتی بیان کردن حکم واقعی بسیار مهم‌تر بوده چرا امام نیامدند حکم واقعی را بگویند؟ زیرا با فرض ثبوت چنین حکمی ما باید رکعت را جداگانه بیاوریم چه استصحاب جاری شود چه نشود؛ زیرا برای اثبات موضوع شک می‌خواهیم که هست، عدم اتیان می خواهیم که با خود اصاله الاشتغال احراز می‌شد و نیازی به استصحاب نبود؛ و اینکه امام علیه السلام عدول کردند از بیان حکم واقعی و یک حکم فرعی را گفتند این قابل قبول نیست. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که این اعتراض دوم متاسفانه قابل پاسخگویی نیست و باید تسلیم شود. پس باید روایت را بر همان که در اعتراض اول بود حمل کنیم. یعنی بگوییم این روایت کاری به استصحاب ندارد و ارکان استصحاب نیست یقین به فراغ که در این روایت آمده برای یقین به فراغ بعدی است آن که هنوز نیامده. یعنی نماز را جوری بخوان که یقین به فراغ پیدا کنی.

اشکال: با این توجیه، فقرات آخر روایت را ما چکار کنیم که ما را نهی می‌کنند از خلط یقین به شک. **جواب:** آن را باید حمل بر تقیه کنیم. همان که شهید اول نپذیرفت الان می‌پذیرد. می‌فرمایند باید حمل بر تقیه کنیم تا موافق نظر اهل سنت که می‌گویند رکعت متصل بخوان در بیاید. هرچند حکم واقعی و اصلی، رکعت جداگانه است و اینکه ما باید بین رکعات متیقنه یعنی آنهایی که یقین داریم، با رکعات مشکوکه یعنی نماز احتیاط جدایی بیندازیم و مشکوک ها را داخل آن متیقن‌ها و معلوم‌ها نکنیم. این گونه امام بیان کرده‌اند. اعتراض دوم که نشد جواب دهیم و باید دیگر همین جا بحث تمام شود ولی شهید ادامه می‌دهند.

اعتراض سوم بر استدلال کردن به روایت سوم بر استصحاب: در این اعتراض می‌گویند که حمل روایت بر استصحاب غیر ممکن است. چون بر فرض که ما از اعتراض دوم هم بگذریم و بتوانیم جواب دهیم، استصحاب برای تصحیح این نماز کافی نیست. زیرا آنچه که در نماز واجب است این است که تشهد و سلام آخر رکعت چهارم محقق بشود. حالا ما با استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم ثابت می‌کنیم که واجب است یک رکعت دیگر بیاورد. لکن اگر این یک رکعت را هم بیاوریم باز راهی نیست که بفهمیم حتماً این رکعت، رکعت چهارم است شاید رکعت پنجم باشد. چون فهمیدن این مطلب که حتماً رکعت چهارم است لازمه عقلی مستصحب است که قبلاً گفتیم در این صورت می‌شود اصل مثبت و حجت نیست. نتیجتاً هیچ وقت برای مصلی و نماز گزار احراز نمی‌شود که وقتی دارد تشهد و سلام می‌دهد آخر رکعت چهارم دارد اینکار را انجام می‌دهد. این اعتراض سوم است.

جواب مرحوم خوئی : اینگونه حل می‌کنند که نمازگزار بعد از اینکه استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم را می‌آورد و یک رکعت دیگر می‌خواند یقین پیدا می‌کند که بالاخره مشغول رکعت چهارم شده یا قبلاً یا الان، حالا شک می‌کند آیا از رکعت چهارم به طرف

رکعت پنجم خارج شد یا نه، قبلاً یقین داشت که رکعت چهارم می خواند، استصحاب بقای رکعت چهارم می‌کند و می‌گوید من هنوز در رکعت چهارم هستم بعد تشهد و سلام می‌دهد، مطمئن می‌شود که تشهد و سلام در رکعت چهارم است. این طوری حلش می‌کند.

جواب شهید: نمی‌شود پاسخ شما را پذیرفت. زیرا ما در اینجا دو استصحاب داریم با هم تعارض می‌کنند. یکی استصحابی که شما گفتید یعنی استصحاب بقای رکعت چهارم، یکی هم استصحاب عدم بودن مکلف در رکعت چهارم است. زیرا مصلی علم اجمالی دارد که یا الان یا قبل از ایجاد این رکعت اضافی، در رکعت چهارم نبوده، حالا شک می‌کند که آمده در رکعت چهارم یا نه، استصحاب عدم بودن در رکعت چهارم می‌کند. این استصحاب با استصحاب قبلی تعارضا تساقطا. علاوه بر این که شما می‌گفتید اصل مثبت است، اثبات لوازم عقلی با خود استصحاب، امر محالی نیست. این لوازم عقلی خود استصحاب را قبلاً گفتیم اشکال ندارد و نیازمند دلیل و قرینه است. ما در اینجا قرینه داریم آن هم قرینه توقف تطبیق دادن استصحاب در این مورد روایت بر فرض اینکه اثر عقلی ثابت باشد والا نمی‌تواند. چون تنها راهش این است مجبوریم بپذیریم که البته گفتیم چون این روایت اصلاً اعتراض دومش را نتوانستیم جواب بدهیم کلاً از حیز استدلال خارج می‌شود. نتیجتا این که شهید این روایت سه را نمی‌پذیرد. هر چند از این اعتراض‌ها بعضی‌ها را پاسخ دادیم، ولی کلاً قابل پذیرش نیست.

درس۴۵(روایت چهارم)

یک شخصی لباسی را عاریه می‌دهد به یک ذمی اهل کتاب، بعد از او می‌گیرد، شک می‌کند که آیا این را نجس کرده یا نه. حضرت می‌فرمایند که تو آن روز که به او دادی یقین داشتی که پاک است، بنابراین نمی‌خواهد آن را بشوری. اینجا البته آن کبرایی که قبلاً داشتیم که تو یقین داشتی، این صراحتاً در روایت نیامده، کلمه یقین سابق در روایت نیست، ولی به هر حال مضمون روایت این است که قبلاً می‌دانستی پاک است هنوز هم بگو پاک است.

اینجا دیگر ادله استصحاب تمام می‌شود. شهید این چهار روایت را آوردند. روایت اول و دوم را می‌پذیرند، روایت سه را رد می‌کنند. روایت چهارم را هم اجمالاً پذیرفتند. توضیح تکمیلی آن که در روایت چهارم به قرینه روایت یک و دو ما می‌توانیم همین کبرا و قاعده کلی استصحاب که یک قاعده عقلائی است را فرض بگیریم و بگوییم که همگی مضمون لا تنقض الیقین بالشک را دارند برای ما بیان می‌کنند.

درس۴۶ استصحاب اماره مفید ظن یا اصل عملی ص۴۶۸

قبلاً گفتیم که تفاوت اصل عملی و اماره این بود که اماره مفید ظن مانند خبر ثقه، کاشفیت ناقصی از واقع داشت و تعبداً آن را ما به منزله واقع می‌گرفتیم. اما اصل عملی این چنین نیست و صرفاً بیان کنندۀ وظیفه عملی آن شاک است. البته بعد مرحوم شهید آمدند و اصول عملیه را دو نوع کردند اصول عملیه بحت بسیط و اصل عملی محرز که فرمودند ما تفاوت گذاشتیم بین حکم ظاهری در اماره و حکم ظاهری در اصول و حکم ظاهری در اماره به لحاظ اهمیت احتمال و قوت کاشفیت از واقع هست و حکم ظاهری در اصول به لحاظ اهمیت محتمل است؛ ولی اصول هم خودش دو دسته هستند یا فقط اهمیت محتمل هست که می‌شود اصول عملیه بحت بسیط

یا علاوه بر اهمیت محتمل، مقداری اهمیت احتمال هم لحاظ شده که به آنها می‌گفتیم اصل محرز. در مورد استصحاب همین سوال مطرح می‌شود که آیا این، اهمیت احتمال در آن لحاظ شده یا اهمیت محتمل یا هر دو. بنابر اماره بودن، فرض می‌کنیم که کاشفیت حالت سابقه در مورد استصحاب این، احتمالش قوی است، احتمال بقاء حکم در زمان حال را تقویت می‌کند. در حالی که این کاشفیت و واقعیتی در خارج، ما به ازای آن نیست. حتی گاهی مواقع هست که ما ظن به بقاء حالت سابقه هم نداریم ولی باز هم می‌گوییم که بنا را بگذار بر این که همان حالت سابقه هست. بنابر اصل بودن یعنی باید بگوییم که احکام محتمل البقا یک تفوق و برتری دارند بر احکام محتمل الحدوث. در نظر شارع اینها اهمیتشان بیشتر است. آیا در مورد استصحاب هم همین است؟ در استصحاب احکام محتمل البقاء یک هویت معین و مشخص ندارند. می‌تواند وجوب باشد حرمت باشد اباحه باشد استحباب باشد. معلوم نیست. اگر معین بود می‌گفتیم وجوب، اهمیتش بیشتر است به خاطر این می‌گوییم وجوب باقی بماند. ولی وقتی که این حکم محتمل البقاء احتمالات مختلفی دارد و هویت مشخص و معینی ندارد معنا ندارد که ما به شارع نسبت بدهیم که شارع به نوع احکام محتمل البقاء بدون هویت مشخص، اهتمام دارند و آن را برتر می‌دانند. لذا این مشکل اینجا ایجاد می‌شود. به بیان دیگرشهید می‌فرمایند که ملاک اصل این بود که اهمیت محتمل رعایت شود. این لازمه‌اش این است که نوع حکم ملحوظ، مشخص باشد که مثلا الزامی است، ترخیصی است؟ مثلاً در اصاله‌الحلیت حکم ترخیصی مشخص است، در احتیاط حکم الزامی است و این دو محتملش قوی است. ولی در استصحاب این طور نیست. حالا اگر نوع حکم از جهت الزامی بودن یا ترخیصی بودن در استصحاب مشخص نیست و همه اینها را شامل می‌شود ما گاهی استصحاب بقاء وجوب می‌کنیم، گاهی استصحاب بقای اباحه می‌کنیم،دیگر ملاک اصل اینجا قابل رعایت نیست و نمی‌توانیم آن را به شارع نسبت دهیم. لذا در اصل بودن استصحاب هم این مشکل هست. در اماره بودنش، آن کاشفیت را نداشت و در اصل بودنش هم این مشکل ایجاد شد که هویت مشخصی برای حالت سابقه وجود ندارد. راه حل این مشکل چیست.

فرمودند که ما گفتیم که احکام ظاهری همیشه می‌آیند نتایج حل تزاحم بین احکام و ملاکات واقعی را، این نتایج را، به ما نشان دهند. هنگامی که مولا می‌خواهد هنگام اشتباه شدن و اختلاط این ملاکات واقعیه بیاید آن ملاک اهم را حفظ کند، حکم ظاهری یعنی همین. هنگامی که ملاکات واقعیه با هم تزاحم کردند شارع می‌آید یک اصل عملی می‌دهد، حکم ظاهری می‌دهد که بیاید آن ملاک اهم را حفظش کند. مثلاً در بحث برائت می‌گوییم درست است که احتمال حرمت می‌رود ولی در مقابلش احتمال اباحه و تسهیل بر عباد هم می‌رود و در نظر شارع وقتی دو تا ملاک واقعی حرمت و فساد با رخصت و تسهیل بر عباد با هم تزاحم می‌کنند، آن که شارع مقدم و مهم‌تر می‌داند تسهیل عباد است لذا اصاله البرائه و اصاله الاباحه در آن جاری می‌کند. حالا می‌توانیم فرض کنیم که مولا گاهی مواقع در بعضی از حالات تزاحم، قوت، برتری و ترجیحی نمی‌بیند نه در محتمل نه در احتمال هیچی نمی‌بیند. بلکه می‌آید یک نکته‌ی نفسی مستقل را در نظر می‌گیرد که آن نکته مرکوز عقلایی فی حد نفسه مهم است. مثلاً در بحث ما که استصحاب است شک در بقاء داریم. شک در بقا که انسان دچار آن می‌شود این حالت شک، نه در آن قوت محتمل هست نه قوت احتمال هست. قوت احتمال نیست چون شک هیچ‌گونه کاشفیتی ندارد، حالت سابقه هم کاشفیت ندارد. قوت محتمل هم در آن نیست به خاطر اینکه حالت سابقه ما هویت مشخص ندارد، نوع خاصی از حکم را بیان نمی‌کند، هر حکمی می‌تواند باشد. پس نه اهمیت احتمال در آن می‌تواند باشد و معقول است که باشد نه اهمیت محتمل. منتها مولا می‌آید در اینجا یک میل وسیره عام عقلایی را مراعات می‌کند. یعنی می‌گوید کما اینکه

عقلاء هر وقت حالت سابقه‌ای داشته باشند می‌آیند به آن حالت سابقه رجوع می‌کنند، اینجا هم بر اساس میل و سیره عقلایی ما می‌آییم حالت سابقه را لحاظ می‌کنیم ولو اینکه هیچ گونه کاشفیتی نداشته باشد. عقلاء عالم دوست دارند امور را به همان حالتی که قبلا بوده رها کنند یعنی این استمرار وضع موجود را دوست دارند. چیزی که قبلاً بوده بگذار باشد. تغییر سخت است و هزینه دارد. لذا دنبالش نیستند. در استصحاب هم همین است و شارع همین را تایید کرده که در استصحاب هم ببین حالت سابقه چه بوده همان را بگذارید باشد طبق سیره عقلاء تغییرش ندهید. این یک نکته نفسی مستقل عقلایی است نه کاری به اهمیت محتمل دارد نه به اهمیت احتمال.

اشکال: با این توضیحی که شما دادید دیگر این حکم ما از یک حکم ظاهری طریقی خارج می‌شود و تبدیل می‌شود به حکم واقعی. **جواب شهید:** نه، این که ما گفتیم فکر نکنید که یعنی یک ملاک واقعی در خارج ایجاد شده و این حکم استصحابی ما از یک حکم ظاهری طریقی خارج شد و مطابق با واقع شد؛ بلکه این نکته نفسی عقلایی که گفتیم دخالت دارد فقط در تعیین کیفیت جعل استصحاب حکم ظاهری. اصلاً علت تامه نیست. نتیجه اینکه استصحاب یک اصل عملی است و ما ملاک اصل بودن را که قبلاً گفته بودیم الان اصلاح می‌کنیم و می‌گوییم ملاک و میزان در اصل عملی بودن این است که قوت احتمال در آن لحاظ نشود. حالا دیگر ممکن است قدرت محتمل در آن لحاظ شود، ممکن است نشود و یک نکته نفسی مستقل دیگر لحاظ شود.

نکته‌ی مهم دیگر که اینجاست این است که ما قبلاً می گفتیم که اصول عملیه مثبت لوازم غیر شرعیه نیستند. حالا با این ملاک جدیدی که دادیم چگونه منطبق می‌شود؟ توضیح می‌دهند: این که ما گفتیم که ملاک اصل بودن این است که گاهی مواقع یک نکته نفسی مستقل عقلایی در آن لحاظ شده این نکته عقلایی فقط منطبق بر مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی. یعنی ما فقط از تعبد به آن نکته مثلاً بقاء حالت سابق فقط می‌توانیم بیاییم مدلول مطابقی آن را بگیریم و به لوازم خارجی واقعی آن نمی‌توانیم اعتنا کنیم. در نتیجه با اجرای اصل استصحاب، لوازم خارجی آن حالت سابقه ما، دیگر اثبات نمی‌شود و یا اصطلاحاً اصل ما مثبت نیست؛ مثبت آثار و لوازم غیر شرعیه و غیر تعبدی نمی‌تواند باشد. اینگونه استصحاب مشخص شد که اصل است و چه نوع اصلی عملی هم هست.

کیفیت استدلال به استصحاب: قضیه اینست که عده‌ای از علماء توهم کرده اند که اینکه ما اختلاف داشته‌باشیم در اصل عملی بودن یا اماره بودن استصحاب، این اختلاف باعث می‌شود که ما در کیفیت استدلال به استصحاب دچار اختلاف شویم و این تاثیر می‌گذارد و در نتیجه کیفیت علاج تعارض استصحاب با بقیه ادله هم تحت الشعاع این قرار می‌گیرد که اگر اصل عملی باشد یک جور باید تعارضش را برطرف کنیم. اگر اماره باشد جور دیگری. مثال: فرض کنید که اگر استصحاب را اماره ظنی بگیریم مثل خبر ثقه و ملاک حجیت را مفید ظن بودن و کاشفیت حالت سابقه از واقع در نظر بگیریم، این حالت سابقه به عنوان یک دلیل در رتبه خبر ثقه قرار می‌گیرد. مفید ظن است و کاشف از واقع. لذا در تعارض مثلاً بین اماره استصحابیه، مثلاً آنجا که ما حرمت سابقه‌ی یک حیوان نجاست خوار را داریم و بعد این حرمت را می‌خواهیم استصحاب کنیم این استصحاب با اصاله‌الحلیه مثلاً تعارض می‌کند. اصاله‌الحلیه می‌گوید حلال است استصحاب می‌گوید حرام است. اینجا استصحاب مقدم است؛ زیرا اماره است و نسبت به اصاله الحلیه اخص است. اخص بودن هم این گونه است که اصاله الحلیه می‌گوید: «کلُ حیوانٍ حلالٌ» عام است. استصحاب می‌گوید: «حیوان جلال(نجاست خوار) حرامٌ» خاص است مثل خبر ثقه که بگوید حرام است و تخصیص می‌زند آن «کل حیوان حلال» را، این هم تخصیص می‌زند. اما اگر

فرض کنید استصحاب اصل عملی باشد مدرک بقاء متیقن ما، هنگامی که شک داریم دیگر کاشفیتش نیست؛ بلکه صرف دلیل تعبدی استصحاب است، تعبد محض است. در این صورت بین اصل عملی استصحاب و اصاله الحلیه ما باید ملاحظه کنیم که نسبت بین این دلیل استصحاب به عنوان یک اصل عملی و دلیل اصاله الحلیه به عنوان یک اصل عملی دیگر چه نسبتی است. هیچ کدام در ابتدا بر دیگری مقدم نیست. باید رابطه را ببینیم عام و خاص مطلق هستند یا عام و خاص من وجه. اگر بگوییم عام و خاص من وجه هستند به این صورت است که نقطه اشتراکشان آن جاییست که ما حکم می‌دهیم به حلیت که در اصاله الحلیه مطلقا حکم دادیم، در استصحاب آنجایی که حالت سابق ما حلیت باشد. نقطه افتراقش از جهت استصحاب آنجاییست که حالت سابقه ما حرمت باشد که استصحاب می‌گوید حرام است واصاله الحلیه همچنان می‌گوید حلال. نقطه افتراق از جهت اصاله الحلیه آنجاییست که ما اصلاً حالت سابقه نداشته باشیم، پس رابطه آنها عموم و خصوص من وجه است. در عموم و خصوص من وجه قبلاً گفتیم تعارض قابل حل نبود و باید می‌رفتیم سراغ مرجحات. این توهمی بود که توسط عده‌ای از علماء مطرح شده بود و می‌گفتند که اصل بودن و اماره بودن استصحاب باعث این می‌شود که در کیفیت استدلال به استصحاب ما دچار اختلاف بشویم. تاثیر گذار باشد.

نظر شهید: این توهم را نمی‌پذیرند و باطل می‌داند. می‌فرمایند: به خاطر اینکه اصلاً فضای استدلال به استصحاب جای دیگر است و نسبت اخصیت یا اهمیت در بحث تعارض بین دوتا متعارضین و اینکه شما بخواهید یک اعم داشته باشید یک اخص داشته باشید و بعد اخص را بر اعم مقدم کنید این اصلاً از شئون کلامی است که صادر شده باشد از یک متکلم واحد در یک جهت در یک موضوع مثلاً اکرم العلماء لا تکرم زیدا العالم از یک متکلم صادر شده در یک جهت اکرام و بحث عالم. اینجا بحث اخصیت و اهمیت پیش می-آید. چون تقدیم اخص بر اعم از اسلوب‌های محاوره‌ای عقلایی است و مربوط به بحث ظواهر کلام است. ارتباطی ندارد که ما بخواهیم اصل بگیریم یا اماره بگیریم هر چه می‌خواهد باشد. در بحث ظهورات بله. ظهور اخص قوی‌تر است و قرینه‌ای است بر تفسیر مراد از ظهور اعم. ولی در بحثی که ما الان داریم یعنی استصحاب با بقیه ادله، دو دلیل در دو جهت و در دو مقام آمده‌اند. دیگر بحث قرینه بودن برای هم دیگر از بین می‌رود و اصلا عام و خاصی نداریم و اصلاً ما نمی‌دانیم توسط یک متکلم گفته شده یا نه. در یک مقام هست یا نه. اینها متعارض شده‌اند یا نه. اگر متعارض شده اند فقط می‌توانیم بگوییم یکی از آنها از معصوم صادر شده نه دوتای آنها. وباید برویم در بحث مرجحات باب تعارض؛ چه می‌خواهد اصل باشد چه اماره باشد. بنابراین به صرف اصل یا اماره بودن نمی-توانیم ما حکم به اخص بودن استصحاب و تقدیم او بر دیگری بکنیم. بلکه در تمام حالات چه اصل باشد چه اماره باید دلیل استصحاب و دلیل معارضش را حالا چه اصل چه اماره باید بیاییم بررسی شان کنیم و رابطه‌هایشان را بسنجیم. اگر بعد از این بررسی به نتیجه‌ای رسیدیم ترجیحی پیدا کرد، اخصیتی، قرینیتی پیدا کرد آن موقع اعمال می‌کنیم. آن هم بر اساس ظهور، نه بر اساس اصل یا اماره بودن. پس بحث ما ربطی به اماره یا اصل بودن ندارد. مثلاً اگر استصحاب با اماره ظنیه معتبر تعارض کرد چون دلیل اماره وارد بر دلیل استصحاب است دلیل اماره مقدم است. ولی اگر استصحاب با یک اصل عملی دیگر تعارض کرد باید ببینیم که آیا در آن دلیل، حالت سابقه لحاظ شده یا نشده، رابطه آنها چگونه است؟ کلاً باید از اول اینها را بسنجیم و ربطی به اماره و اصل ندارد.